http://www.humanityspace.com
http://www.humanityspace.net
http://www.humanityspace.ru
http://www.гуманитарноепространство.рф





2019

Том 8, No 5 Volume 8, No 5

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE INTERNATIONAL ALMANAC

Том 8, No 5
Volume 8, No 5

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Том 8, No 5
Volume 8, No 5

2019

Гуманитарное пространство. ***Международный альманах*** **ТОМ 8, No 5, 2019**

Humanity space. ***International almanac*** **VOLUME 8, No 5, 2019**

Главный редактор / Chief Editor: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
Дизайн обложки / Cover Design: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
E-mail: **humanityspace@gmail.com**
Зам. главного редактора / Deputy Chief Editor: **А.А. Ласкин / A.A. Laskin**
E-mail: **al.laskin@yandex.ru**
Научный редактор / Scientific Editor: **В.П. Подвойский / V.P. Podvoysky**
E-mail: **9036167488@mail.ru**
Литературный редактор / Literary Editor: **О.В. Стукалова / O.V. Stukalova**
E-mail: **chif599@gmail.com**

Веб-сайт / Website: **http://www.humanityspace.com**
http://www.humanityspace.net
http://www.humanityspace.ru
http://www.гуманитарноепространство.рф

Издательство / Publishers:
Международная академия образования / International Academy of Education
121433, Россия, г. Москва, Большая Филёвская ул., 28, корп. 2
Bolshaya Filevskaya, str., 28, building 2, Moscow 121433 Russia
[Высшая Школа Консалтинга / Higher School Consulting]

Напечатано / Printed by:
ООО «АЕГ Груп» / A.E.G Group
123100, Россия, г. Москва, 2-я Звенигородская ул., д. 12, стр. 5
2nd Zvenigorodskaya str., 12, building 5, Moscow 123100 Russia

Дата выпуска / Date of issue: **26.05.2019**
Реестр / Register: **ISSN 2226-0773**

Поль Дмитрий Владимирович / Pol` Dmitriy Vladimirovich
доктор филологических наук, профессор / Dr. of Philological Sciences, Professor
Московский Педагогический Государственный Университет
Moscow State Pedagogical University
Полюдова Елена Николаевна / Polyudova Elena Nikolayevna
(США: Калифорния / USA: California)
кандидат педагогических наук / PhD of Pedagogical Sciences
Окружная библиотека Санта Клара
Santa Clara County Library
Сёке Каталин / Szoke Katalin (Венгрия / Hungary)
кандидат филологических наук, доцент / PhD of Philological Sciences, assistant professor
Института Славистики Сегедского университета
Institute of Slavic Studies of the University of Szeged
Стукалова Ольга Вадимовна / Stukalova Olga Vadimovna
доктор педагогических наук, доцент / Dr. of Pedagogical Sciences, assistant professor
Федеральное государственное бюджетное научное учреждение «Институт художественного образования и культурологии» Российской Академии Образования»
Federal State Budget Research Institution of the Russian Academy of Education «Institute of Art Education and Culture»
Темиров Таймураз Владимирович / Temirov Taymuraz Vladimirovich
доктор психологических наук, профессор / Dr.of Psychological Sciences, Professor
Государственное бюджетное профессиональное образовательное учреждение Московской области «Чеховский техникум»
State Budget Professional Educational Institution of the Moscow Region "Chekhov Technical College"
Табачникова Ольга Марковна / Tabachnikova Olga Markovna
(Великобритания: Престон / United Kingdom: Preston)
доктор философских наук, кандидат физико-математических наук, доцент / Doctor of Philosophy (in Franco-Russian Studies and in Mathematics), assistant professor
Университет Центрального Ланкашира
University of Central Lancashire
Щербакова Анна Иосифовна / Shcherbakov Anna Iosifovna
доктор педагогических наук, доктор культорологии, профессор / Dr. of Pedagogical Sciences, PhD of Culturological Sciences, Professor
Московский государственный институт имени А.Г. Шнитке
действующей член Международной академии наук педагогического образования
Moscow State Institute of Music named A.G. Schnittke
member of the International Academy of Science Teacher Education

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 496-507

Homo neanderthalensis и Homo erectus. Современные данные по антропогенезу: библейско-богословское осмысление

И.А. Беломытцев

Московская духовная академия
141300, Московская обл., г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия
Moscow Theological Academy
The Trinity Lavra of St. Sergius, Sergiev-Posad, Moscow region 141300 Russia
e-mail: iljyab@gmail.com

Ключевые слова: естественно-научная апологетика, происхождение человека, антропогенез, Неандерталец, Человек Гейдельбергский, Человек прямоходящий, средний палеолит, нижний палеолит, мустье, ашель.
Key words: science apologetics, human origin, anthropogenesis, Neanderthal, Homo neanderthalensis, Homo heidelbergensis, Homo erectus, Middle Paleolithic, Lower Paleolithic, mousterian, acheul.
Резюме: Современная картина антропогенеза предполагает нелинейный процесс эволюции человека современного анатомического типа: на протяжении продолжительного времени вместе с человеком разумным существовали иные группы людей, не являющиеся непосредственными эволюционными предшественниками Homo sapience. В статье рассматриваются некоторые вопросы соотнесения актуальных научных данных и библейско-святоотеческого понимания творения человека, предложены критерии человека, в соответствии с которыми оценены две группы людей палеолита - Homo erectus и Homo neanderthalensis.
Abstract: In accordance with actual anthropogenesis evidences the process of modern human evolution was nonlinear: another human groups weren't direct predecessors of modern humans but were coexisting with a Homo sapience for a long period of time. This paper considers some issues of concordance between a contemporary paleoanthropology evidences and the biblical-patristic doctrine of human creation. It offers the criteria of human, and reviews two Paleolithic groups - Homo erectus и Homo neanderthalensis - in terms of these criteria.
[Belomyttsev I.A. Homo neanderthalensis and Homo erectus. Contemporary anthropogenesis evidences: biblical-theological understanding**]**

Вопрос о соотнесении научных данных об антропогенезе и библейского повествования о творении человека - один из ключевых в современной естественно-научной апологетике. Палеоантропология XX века предлагала последовательную схему эволюции человека «от простого к сложному», от человекообразных обезьян до Homo sapience, а перед богословами стояла задача возможного соотнесения библейского повествования и наблюдаемой палеолетописи

человеческого рода. При разнообразии подходов, общим посылом служило положение о том, что исторический Адам может быть обретен среди ранних представителей Homo Sapience, время появления которых наука отодвигала все дальше, и в настоящее время дает оценку до 200 тыс. лет. назад (Дробышевский, 2017: 380-385). Открытия конца XX века, в частности, палеогенетические исследования, заставили пересмотреть установившуюся линейную схему эволюции. Выяснилось, что длительное время одновременно с человеком современного анатомического типа существовали и другие люди - денисовцы, неандертальцы - которые не являлись непосредственными эволюционными предками современного человека, но, с точки зрения палеогенетики, были боковыми, «сестринскими» линиями развития (Гельфанд, 2016: 35). Результаты различных исследований свидетельствуют о том, что неандертальцы могли быть полноценными людьми, мало в чем уступавшими человеку современного анатомического типа, возможно обладали культом, а значит, и некоторой формой религии. Эти факты часто используются сторонниками эволюционного религиоведения и этики, объясняющими возникновение религии и морали естественными эволюционными процессами, а становление монотеизма у Homo sapience - следствием эволюции биологической, социальной, и религиозной (при этом формы развития религии рассматриваются в классической схеме анимизм - тотемизм-политеизм-монотеизм, предложенной еще Э.Б. Тайлором в XIX веке) (Марков, 2011b: 429-449). Действительно, эти предположения хорошо вписываются в современную схему антропогенеза, предполагающую параллельное сосуществование и развитие нескольких линий человечества. Подчас данные об антропогенезе и сделанные на их основе выводы о становлении религии прямо противопоставляются библейскому учению о происхождении человека (Соколов А.Б., Власова Е.М., Боринская С.А. и др., 2017). Возможно ли объяснение полученных наукой данных, сохранив при этом традиционное библейско-святоотеческое понимание творения человека? Современные данные об антропогенезе ставят перед богословием и естественно-научной апологетикой новые

вопросы: кто является человеком в библейском смысле, каковы «критерии человечности», где в наблюдаемой палелетописи могла бы находиться исторически существующая первая пара людей, Адам и Ева, как совместить повествование о творении человека и краткую допотопную ветхозаветную историю с палеолетописью, насчитывающей не одну сотню тысяч лет существования человека? Настоящая статья посвящена рассмотрению первого вопроса - определению «критериев человечности» и оценки в их свете имеющихся сведений о двух группах людей, живших в палеолите - *Homo neanderthalensis* и *Homo erectus.*

С точки зрения палеоантрпологии, к роду *Homo* (Человек) относят большую группу ископаемых видов, существовавших уже 2,5 млн. лет назад, объединенных рядом анатомических признаков (прямохождение, строение скелета, конечностей, объемы мозга и т.д.). С точки же зрения библейского учения человек есть образ Божий, то есть существо разумное, словесное, религиозное, поэтому подходящими критериями могут быть: религиозность, речь, абстрактное мышление. В совокупности эти критерии образуют понятие «логосность» и определяют возможность умосозерцаемого выхода человека за пределы земного существования, ограниченного бытовыми проблемами выживания. Оценка *Неандертальца* с точки зрения этих критериев дает нам множество свидетельств, которые, прямо или косвенно, могут говорить в пользу того, что геандертальцы могли быть людьми в библейском смысле - то есть потомками Адама.

Неандертальцы населяли практически всю территорию Европы, а также были распространены и за ее пределами. Временной отрезок от 130 до 150 тысяч лет назад является общепринятой точкой отсчета времени существования «классического», европейского неандертальца (Дробышевский, 2006: 42). Последние следы своего существования неандерталец оставил 28 тысяч лет назад, однако есть свидетельства, что в Крыму этот вид мог жить и 20-18 тысяч лет назад (Аникович, Анисюткин, Вишняцкий, 2007: 286), таким образом длительное время неандертальцы сосуществовали с человеком современного анатомического типа, причём на протяжении

последних нескольких десятков тысяч лет неандертальцы и человек современного типа разделяли общую среду обитания.

Анатомически неандертальцы во многом были схожи с современным морфологическим типом людей: осанкой, строением ступни, кисти, объемом мозга, хотя и имели более грубые черты лица, более массивный скелет и череп. Насколько близки были эти два вида? Видовой статус неандертальца, связь неандертальца с человеком современного типа, является одним из дискуссионных вопросов: невозможность проверки основного, репродуктивного, критерия биологического вида (то есть способности оставлять плодовитое потомство) не позволяет однозначно разрешить эту проблему. Результаты анализа ДНК неандертальцев и сравнение с геномами ныне живущих людей позволяют утверждать, что неандертальцы были генетически обособленной, хотя и близкородственной, группой, при этом предполагаются множественные скрещивания как сапиенсов с неандертальцами, так и неандертальцев с более архаичными людьми, относимых условно к группе *Homo Erectus*) (Паабо, 2018: 113-155; Гельфанд, 2016: 29). Следует отметить, что гипотезу гибридизации разделяют не все специалисты-генетики: предлагаются иные объяснения полученным данным (Муравник, 2014: 79-82). В пользу гипотезы межвидовых скрещиваний так же говорят археологические свидетельства: черепа, обладающие смешанными неандертальскими и сапиентными чертами (Марков, 2011: 202-206), исследования эндокранов (Дробышевский, 2007: 84), моделирование демографических процессов на территориях долговременного совместного проживания в Крыму (Степанчук, 2006: 177-181), взаимообмен технологиями изготовлений орудий труда (Вишняцкий, 2007: 177).

Способность к абстрактному мышлению возможно оценить, главным образом, по орудиям деятельности и символическому поведению неандертальцев. Материальная культура неандертальцев, называемая мустье, и технология обработки камня (левалуаззская) заметно отличается по сложности от предшествовавшей ранне-ашельской культуры. Результаты комплексного анализа каменных орудий труда (теоретические и экспериментальные исследования,

сравнительный и трасологический анализ) говорят о высокоразвитом мышлении неандертальца: он отчетливо представлял и планировал процесс, имел стратегический и тактический план работы, определенные методики выбора материала, планировал и строил длинные логические цепочки необходимых действий, обладал характерными особенностями пространственного восприятия и мышления (Волков, 2010: 188-192). Появление необходимости выбора одного из возможных вариантов действий фактически означает начало мастерства и творчества - в перечисленных аспектах мышление неандертальца не уступало мышлению человека разумного, который использовал похожие технологии в тот же период времени (Марков, 2011a: 329). Сложность технологических цепочек так же подтверждается и развитой логистикой по доставке первичного сырья к месту его обработки (Степанчук, 2006: 182).

Символическое поведение, которое так же называют неутилитарным - это деятельность, не имеющая непосредственного практического, бытового значения: изготовление различных предметов, изобразительная деятельность, погребальная практика, обряды и ритуалы религиозного характера. Ниже перечислены археологические свидетельства неутилитарного поведения неандертальцев.

1) Предметы быта и орудия труда, имеющие необычные украшения, либо изготовленные с излишней тщательностью, часто в ущерб традиционному функционалу для изделий подобного рода (листовидные бифасы - тонкие симметричные каменные ножи, тщательно обработанные с двух сторон, которые могли, в частности, использоваться в ритуальных целях (Волков, 2010: 62);

2) Красители - мел и природные минеральные пигменты (красная и желтая охра, гематит, пирит, марганец), а так же средства их измельчения (Roebroek et al., 2012: 1982).

3) Изобразительная деятельность, представленная исключительно «знаками» (символами): различные насечки, штрихи, углубления, пятна искусственного происхождения на костях, камнях, скальных поверхностях в том числе на могильных камнях и т. д., опознаваемые образы объектов

реального мира. (Bednarik R.G, 2014: 245-278).

4) Украшения, изготавливаемые из перфорированных окрашенных раковин моллюсков и морских ежей, на которые были нанесены красящие вещества, когтей и перьев птиц (Zilhãoa et al., 2010: 1025; Radovcic et al. 2015; Peresani et al., 2011: 3888).

Неутилитарное поведение неандертальца в сравнении с деятельностью людей верхнего палеолита отличается малочисленными свидетельствами и неразвитостью внешней формы. На этом факте основано распространенное предположение о более примитивном характере мышления неандертальца по сравнению с человеком современного типа, однако такое допущение совершенно необоснованно. Л.Б. Вишняцкий отмечает: «Делать по археологическим данным выводы об интеллектуальных и вообще культурных возможностях людей далёкого прошлого можно лишь с большой осторожностью. Эти данные фиксируют только очень ограниченную часть спектра человеческих способностей, но ни в коем случае не весь этот спектр, не “предел возможного”» (Вишняцкий, 2010: 164).

Д) К эпохе среднего палеолита относятся самые древние из известных погребений. В настоящее время найдено более двухсот захоронений, самые ранние из них датируются возрастом 60-90 тысяч лет (Смирнов, 1991: 219), при этом захоронения сопровождаются различными предметами, а останки свидетельствуют о манипуляциях с телом и возможным перезахоронением. Среди исследователей нет единства как в оценке преднамеренности и цели погребений, так и в и интерпретации сопутствующих им предметов. Рациональное объяснение, отрицающее возможность религиозных представлений у неандертальца, в качестве причин намеренных захоронений и посмертных манипуляций называет: гигиенические соображения (утилизация трупов), иррациональный страх перед умершими, проявление эмоциональной привязанности к умершим, полуинстинктивная эмоциональная реакция на смерть, каннибализм (утилитарный или ритуальный) (Марков, 2011b: 289). В пользу точки зрения о намеренном погребальном обряде приводятся следующие

факты: погребальные сооружения, ориентация тел по сторонам света, погребальная «поза младенца», символические приношения животных, следы огня (возможно жертвенного), использование красной охры, следы пыльцы растений, не характерных для местности захоронения, посмертные манипуляции с телами: отделение черепов, снятие мягких тканей и перезахоронение трупов.

Для объяснения перечисленных характерных признаков захоронений и манипуляций с телами предлагаются различные версии: бытовой или ритуальный каннибализм (Смирнов, 2012: 204), религиозные представления, параллели которым находят в погребальной практике эпохи неолита и среди ныне живущих архаичных обществ (Степанчук, 2006: 170) культ черепов, обряды продуцирующей (охотничьей) магии, обряды, направленные на «обуздание» умерших (Алёкшин, 1993: 164). Манипуляции с головой покойного могут быть интерпретированы как отражение космогонических мифов об антропоморфном строении вселенной или свидетельство почитания умерших и веры в посмертное существование (Медникова, 2010: 105), обряды охотничьей магии - как свидетельство представлений о посмертной участи человека и бесконечности жизни (Алёкшин, 2014: 21). Таким образом, «Специфика мустьерских погребальных ритуалов (захоронение расчлененного трупа, извлечение черепов из могил) обусловлена представлениями человека эпохи среднего палеолита о смерти, в отношении которых вряд ли уместно использовать эпитет “примитивные”» (Алёкшин, 2014: 19).

О наличии анимистических представлений у неандертальцев и связанных с ними магических ритуалов могут свидетельствовать найденные черепа и кости медведей рядом с захоронениями неандертальцев, а так же предполагаемое святилище для животных жертвоприношений и совершения магических ритуалов, найденное на стоянке Молдова 1 (Украина) (Королева, 2011: 36), и искусственные сооружения в пещере Брюникель (Франция), которое, как предполагается, использовалось в ритуальных целях (Jacques et al., 2016: 111-114).

Наличие устойчивых сложных типов орудий, сложной

технологии производства свидетельствует не только об устоявшихся стереотипах поведения, но и о существовании способов передачи культурной информации от поколения к поколению, что закономерно ставит вопрос о способах коммуникации и существовании языка и речи у неандертальцев. В 1971 году группа антропологов под руководством Ф. Либермана изучила смоделированный артикуляционный аппарат неандертальца из пещеры Ла-Шапель-о-Сен (Франция) возрастом 50-60 тысяч лет. В результате исследователи пришли к заключению, что, хотя неандертальцы, возможно, и не обладали теми возможностями к членораздельной речи, которыми располагает современный человек (спектр произносимых звуков меньше в несколько раз), их речевой аппарат тем не менее был развит настолько, чтобы обеспечить определенный уровень языкового общения» (Панов, 2014: 89). Принимать во внимание эти исследования следует с определенной осторожностью, поскольку реконструкция мягких тканей по костям скелета всегда предполагает вероятность ошибки и произвольных допущений (в частности, о связи строения гортани с величиной базикраниального угла, что в настоящее время опровергнуто). В качестве аргументов за возможное существование речи так же отметим (Бурлак, 2018: 159-201):

- полностью совпадающие строение и расположение подъязычной кости, а также так же толщину канала подъязычного нерва неандертальца и современного человека;
- устройство органов слуха говорит о преимущественном распознавании звуков на тех частотах, которые характерны именно для речи современного человека; строение и структура ротовой полости не имеют заметных различий,
- развитие зоны Брокка в мозге неандертальца, связанной со сложными формами пространственно-координированных функций, возникающих как при трудовых актах, так и при устной речи.

Вопрос о речевых способностях неандертальцев в настоящий момент остается открытым, и мы не имеем достаточных оснований для их отрицания (Вишняцкий, 2010: 194).

Рассмотренные выше факты и их различные интерпретации приводят нас к следующему утверждению: неандертальцы могли быть полноценным людьми в контексте обозначенных критериев человека, являясь частично генетически обособленной общностью людей и потомками Адама. Отметим, что альтернативная точка зрения рассматривает неандертальцев лишь в качестве наивысшей ступени развития биологического вида, не одухотворенного Божественным «дыханием жизни» (Быт 2:7), не считая их потомками Адама - хотя в этом случае возникает ряд вопросов и сложностей с объяснением следов их религиозности.

Принимая предположение о том, что неандертальцы являются потомками Адама, необходимо оценить общих эволюционных предков *Неандертальца* и *Человека разумного* по означенным выше критериям. Согласно генетическим исследованиям, упомянутым выше в этой статье, время существования общего предка оценивается периодом 500-300 тыс. лет. назад - это африканская популяция, хронологически относимая к поздним представителям группы *Homo erectus*, которых так же выделяют в отдельный вид *Homo heidelgerbensis* (*Человек Гейдельбергский*). Оставшиеся в Африке гейдельбержцы в дальнейшем привели к появлению сапиентной линии, а вышедшие за пределы Африки - стали родоначальниками европейских неандертальцев и алтайских денисовцев (Паабо, 2018: 110-165).

В настоящее время неизвестно достоверных следов существования религиозного культа у *Homo erectus* в целом (что, в общем-то и не означает его отсутствия), однако известны два захоронения гейдельбергского человека в Европе, имеющих следы ритуального погребения (Зубов, 2004: 239). Символическая деятельность представлена уже в этом периоде (называемом ашель с точки зрения археологической периодизации): в стоянках на территории Африки, Азии и Индии найдены многочисленные купулы (символические изображения в форме углублений правильной шарообразной формы, выполенные в скальных породах) (Bednarik, 2008: 61-62) (статуэтки женщины из Тан-Тана (Марокоо) и Берехат Рама (Израиль), орнаменты на раковинах моллюсков на о. Ява

(Bednarik, 2003b: 7-15). Технология изготовления орудий труда позднего ашеля, которую в дальнейшем использовали и неандертальцы, требовала высоко развитого абстрактного уровня мышления, о чем уже говорилось выше, и именно в позднем ашеле появляются неутилитарные каменные орудия - изготовленные с излишней красотой, симметрией, из необычных красивых материалов - в ущерб их бытовому применению (Волков, 2010: 214). *Homo erectus* впервые освоил территорию за пределами Африки, владел огнем и использовал жилища, использовал средства мореплавания (Bednarik, 2003a: 41-43), обладал развитой социальной кооперацией и долговременными семейными альянсами с заботой о потомстве, что может говорить в пользу существования у этой группы вербальной коммуникации (Фитч, 2013: 327-368). Анатомические признаки также говорят в пользу того, что у европейских гельдербержцев существовала речь (Бурлак, 2018: 159-201). Таким образом, и поздние представители группы *Homo erectus* обладают признаками, по которым их можно считать, людьми в свете обозначенных в начале статьи критериев

Вопросы, связанные с образом жизни древних людей, а тем более с их мышлением, поведением и религиозными воззрениями не могут быть однозначно разрешены ввиду различных причин, главнейшая из которых - отсутствие письменных свидетельств и широкие возможности для различных интерпретаций неписьменных археологических источников. По этой причине любая реконструкция должна проводиться с оговоркой, что это лишь вероятная модель далекого исторического прошлого человечества. Предложенная в данной статье модель интерпретации научных данных об антропогенезе, безусловно, дискуссионная, имеет свои недостатки и вопросы, которые невозможно однозначно разрешить (как, например, факт существование религии и ее формы и проявлении во внешнем культе), однако позволяет соотносить стремительно накапливающиеся данные в палеоантропологии, эволюционной психологии и религиоведении с библейско-святоотеческим пониманием творения человека.

ЛИТЕРАТУРА

Алёкшин В.А. 2014. Происхождение и развитие погребального обряда в традиционных обществах (по данным археологии). - В сб.: Археология древних обществ Евразии: хронология, культурогенез, религиозные воззрения. СПб.: изд-во ИИМК РАК (Труды ИИМК РАН: XLII). С. 9-46.

Аникович М.В., Анисюткин Н.К., Вишняцкий Л.Б. 2007. Узловые проблемы перехода к верхнему палеолиту в Евразии. СПб.: Нестор-История.

Бозински Г. 2003. Средний палеолит: 250000 лет нашей истории. - Археологические вести: 10: 219-226.

Бурлак С.А. 2018. Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Альпина Паблишер. 608 с.

Вишняцкий Л.Б. 2007. О возможных случаях культурной преемственности между Homo Neanderthalensis и Homo Sapiens. - Записки института истории материальной культуры. 2: 166-181.

Вишняцкий Л.Б. 2010. Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. СПб.: Нестор-История. 312 с.

Волков П.В. 2010. От Адама до Ноя. Археология для православных. СПб.: НП-Принт. 320 с.

Гельфанд М.С. 2016. Геном неандертальца: открытые вопросы. - Природа: 1: 27-35.

Дробышевский С.В. 2001. Достающее звено. Книга вторая. Люди. М.: АСТ: CORPUS. 592 с.

Дробышевский С.В. 2006. Предшественники. Предки? Часть V: «Палеоантропы». М.: ЛКИ. 264 с.

Дробышевский С.В. 2007. Эволюция мозга человека: Анализ эндокраниометрических признаков гоминид. М.: ЛКИ. 176 с.

Зубов А.А. 2004. Палеоантропологическая родословная человека. М.: Институт этнологии и антропологии РАН. 551 с.

Королева Э.А. 2001. Палеолитическое искусство Карпато-днестровского региона. - Археология, этнография и антропология Евразии. 1 (45): 34-42.

Марков А.В. 2011a. Эволюция человека. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены. М.: Астрель. 464 с.

Марков А.В. 2011b. Эволюция человека. Кн. 2. Обезьяны, нейроны и душа. М.: Астрель: CORPUS. 510 с.

Медникова М.Б. 2010. Обращение с головой умершего: погребальная практика древности по данным палеоантропологии. - Краткие сообщения Института археологии. 224: 98 -106.

Муравник Г.Л. 2014. Реконструкция происхождения человека в свете новых антропологических находок. - Метафизика. 1 (11): 79-82.

Паабо С. 2018. Неандерталец. В поисках исчезнувших геномов. Пер. с англ. Е. Наймарк. М.: АСТ: Corpus. 410 с.

Панов Е.Н. 2014. Знаки, символы, языки: Коммуникации в царстве животных и в мире людей. М.: ЛКИ. 504 с.

Смирнов Ю.А. 1991. Мустьерские погребения Евразии: Возникновение погребальной практики и основы тафологии. М.: Наука. 341 с.
Смирнов Ю.А. 2012. Мустьерские погребения: двадцать лет спустя. Тафологический и историографический аспекты. - Краткие сообщения института археологии. 227: 58 - 71.
Соколов А.Б., Власова Е.М., Боринская С.А. и др. 2017. Мифы о происхождении человека. - Природа. 10: 84-91.
Степанчук В. Н. 2006. Нижний и средний палеолит Украины. Черновцы: Зелена Буковина. 467 с.
Фитч У.Т. 2013. Эволюция языка. Пер. с англ. Е.Н. Панова. М.: Языки славянской культуры. 768 с.
Bednarik R.G. 2003a. Seafaring in the Pleistocene. - Cambridge Archaeological Journal. 13: 41-66.
Bednarik R.G. 2003b. The Eraliest Evidence of Paleoart. - Rock Art Research. 20: 3-28.
Bednarik R.G. 2008. Cupules. - Rock Art Research. 25: 61-100.
Bednarik R.G. 2014. Pleistocene Paleoart of Europe. - Arts. 3: 245-278.
Jacques J. et al. 2016. Early Neanderthal constructions deep in Bruniquel Cave in southwestern France. - Nature. 534: 111-114.
Peresani M. et al. 2011 Late Neandertals and the Intentional Removal of Feathers as Evidenced from Bird Bone Taphonomy at Fumane Cave 44 ky B.P., Italy. - Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 108 (10): 3888-3893.
Radovčić D. et al. 2015. Evidence for Neanderthal Jewelry: Modified White-Tailed Eagle Claws at Krapina. - PLoS One. 3. [Электронный ресурс] - URL: https://journals.plos.org/plosone/article/related?id=10.1371/journal.pone.0119802 [01.02.2019].
Roebroek W. et al. 2012. Use of Red Ochre by Early Neandertals. - Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 109 (6): 1889-1894.
Zilhãoa J. et al. 2010. Symbolic Use of Marine Shells and Mineral Pigments by Iberian Neandertals. - Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 107 (3): 1023-1028.

Получена / Received: 12.04.2018
Принята / Accepted: 18.04.2018

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 508-530

Христианство, метафизика и фундаментальная физика

Ю.С. Владимиров

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова
119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1
Lomonosov Moscow State University
Leninskie Gory, 1, Moscow 119991 Russia

Ключевые слова: метафизика, принципы троичности, триединства, процессуальности, метафизика древнего Китая, учение Аристотеля, догмат Святой Троицы, классическая и квантовая физика, реляционная парадигма.
Key words: metaphysics, the principles of the trinity, the trinity, procedural, metaphysics of ancient China, the teachings of Aristotle, the dogma of the Holy Trinity, the classical and quantum physics, the relational paradigm.
Резюме: Обсуждены отношения физиков к религии. Показано, что более чем двухвековое противостояние между христианским учением и наукой имеет метафизические корни. На базе современного состояния фундаментальной физики сформулированы ключевые принципы метафизики и показаны их проявления в процессе развития мировой культуры. Утверждается, что после создания квантовой теории наметилось сближение метафизических оснований христианского учения и фундаментальной физики.
Abstract: We discussed the relationship of the physicists to the religion. It was shown that more than two centuries of confrontation between the Christian doctrine and science has metaphysical roots. On the basis of the current state of fundamental physics it is formulated the key principles of metaphysics and displayed their manifestation in the development of world culture. It is alleged that after the creation of quantum theory, there has been a convergence of metaphysical foundations of Christian teachings and fundamental physics.
[**Vladimirov Yu.S.** Christianity metaphysics and fundamental physics]

1. Введение

В далекие времена наука и религия были практически неразрывны. Ученые средневековья и нового времени, в частности, И. Ньютон, И. Кеплер, Р. Декарт, Г. Лейбниц и многие другие, были глубоко верующими христианами. Так, в работе Г. Лейбница «Свидетельство природы против атеистов" можно прочитать: "Человек божественного ума Френсис Бэкон Веруламский справедливо заметил, что философия, если отведать ее слегка, уводит от Бога, если же глубоко зачерпнуть ее - приводит к нему. Это мы видим в нынешний век, столь же обильный знанием, как и нечестием» (Лейбниц, 1982: 78).

Приведем высказывание на этот счет М.В. Ломоносова: «Наука и религия - суть две родные сестры, через всемилость Родителя они никогда между собой в распри прийти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрствования на них вражду вклеплет» (Ломоносов, 1951).

В книге А.Г. Табрума «Религиозные верования современных ученых» (Табрум, 1912) можно найти многочисленные свидетельства положительного отношения к религии виднейших физиков и естествоиспытателях XIX века, - лорда Кельвина, Дж. Рэлея, Дж. Стокса, М. Фарадея, В. Рамзая и многих других. В частности, там приводятся выдержки из письма Кельвина, где он пишет: «Я не нахожу, чтобы выдающиеся ученые были иррелигиозны, хотя, конечно, многие из них ощущают большие затруднения в этом отношении; но я боюсь, что некоторые из более легкомысленных молодых людей, занятых научными изысканиями, не смущаются никакими затруднениями, и вот их-то не без основания можно назвать иррелигиозными» (Табрум, 1912:10).

Приведем сведения о Понтификальной академии наук в Ватикане, которая берет свое начало с Академии Линчеи, основанной в Риме в 1603 году при покровительстве папы Климента VIII. Руководителем этой академии был Галилео Галилей. Она распалась после смерти своего основателя и была воссоздана папой Пием IX в 1847 году и получила название Понтификальная Академия новой Линчеи. Академиками этой академии состояли многоие известные европейские ученые. Уже в XX веке членами Понтификальной Академии были: лорд Э. Резерфорд, Г. Маркони, М. фон Лауэ, М. Планк, Н. Бор, В. Гейзенберг, Э. Шредингер, Ч.Н. Янг, Р. Мессбауэр, Ч. Таунс, А. Салам, Жорж Леметр, О. Бор и другие физики и естествоиспытатели (Сб. «Метафизика. Век XXI» вып.3, 2010: 412-425).

По известным причинам трудно охарактеризовать взгляды на религию отечественных ученых после октября 1917 года. Верующими христианами были выдающийся физиолог И.П. Павлов и известный математик В.И. Смирнов - автор многотомного курса по высшей математике. Не принято было упоминать о религиозных взглядах К.Э.Циолковского.

Наконец, более свежие примеры: академика Н.Н. Боголюбова, долгое время бывшего директором Объединенного института ядерных исследований (ОИЯИ) в Дубне, отпевали в Новодевичьем монастыре. Скончавшегося в 1994 года видного физика-теоретика, профессора МГУ Д.Д. Иваненко отпевали в церкви Живоначальной Троицы в Москве на Воробьевых горах

Следует констатировать, что в XX веке ситуация в понимании соотношения науки и религии существенно усложнилась. Этот вопрос находился в центре внимания ежегодных конференций, проводимых фондом Святого Всехвального апостола Андрея Первозданного и Центром национальной славы в Дубне на базе Объединенного Института ядерных исследований, а также неизменно обсуждается на конференциях в рамках ежегодных Международных Рождественских образовательных чтений и в других местах. В частности, в течении многих лет на физическом факультете МГУ в рамках Рождественских чтений проводились конференции «Христианство и наука», специально посвященные этому вопросу. По материалам этих конференций издано 14 одноименных сборников.

Исходя из опыта проведения этих конференций, автору, как их сопредседателю, хотелось бы поделиться некоторыми выводами из опыта проведения этих конференций. Во-первых, это констатация нескольких сложившихся позиций физиков по данному вопросу. Во-вторых, это метафизический анализ сложившегося положения. Автор убежден, что актуальность данного вопроса обусловлена именно метафизическими обстоятельствами. В-третьих, в данной статье на примере развития мировой культуры обосновывается важность метафизического подхода к столь важному вопросу. В-четвертых, показывается, что современное состояние фундаментальной физики способствует преодолению бытовавшего на протяжении нескольких веков противостояния науки и религии.

2. Отношение физиков к религии в настоящее время

В XX веке и в настоящее время следует констатировать многовариантность отношений физиков к религии. Назовем

основные точки зрения.

Первая из них состоит в отрицании религии. Здесь можно напомнить позицию П.А.М. Дирака: «Я в принципе отвергаю религиозные мифы хотя бы уже потому, что мифы различных религий противоречат друг другу...» (цит. по (Гейнзбург В., 1989:211)). Однако серьезный анализ различных религиозных учений свидетельствует о наличии в них общих идей метафизического характера.

Академик В.Л. Гинзбург писал: «К известным мне религиям я отношусь резко отрицательно. Считаю их, как уже написал выше, подобным астрологии, пережиткам древних времен или, если угодно, средневековым. Религии основаны на религиозном мировоззрении, верой в чудеса, скажем, в святость Библии. Но религиозное мировоззрение принципиально отличается от научного мировоззрения, на котором зиждется вся современная наука (подробнее об этом смотрите в упомянутой моей книжке)» (Гинзбург, 2010:6).

Подобная точка зрения насаждалась в нашей стране на протяжении большей части XX столетия. В последние три десятилетия постепенно сложилось достаточно обоснованное мнение, что на самом деле тогда речь шла о замене мировых религий на новый вид религии под названием марксистско-ленинский диалектический материализм.

Ко второй точке зрения следует отнести признание необходимости религии при резком разграничении сфер религии и науки. Сторонники этой позиции считают, что религия имеет дело лишь с духовной сферой жизни человека, тогда как наука исследует материальный мир. К сторонникам этой точки зрения следует отнести Макса Планка. Его позицию определил В. Гейзенберг: «Мне кажется, что для Планка религия соединима с естествознанием потому, что они, по его мнению, относятся к совершенно разным областям действительности. Естествознание имеет дело с объективным материальным миром. Оно ставит перед нами задачу сформулировать правильные высказывания об этой объективной действительности и понять существующие в ней связи. Религия же имеет дело с миром ценностей. Она говорит о том, что должно быть, что мы должны делать, а не о том, что есть»

(Гейзенберг , 1989: 208).

Третья точка зрения, в противоположность предыдущей, состоит в признании религиозности именно в науке. Ярким примером может служить позиция А. Эйнштейна, который в своей статье "Религия и наука" выделил три ступени в развитии религиозного чувства: религии страха (в частности, язычество), религии морали, к которым относил христианство, иудаизм и ислам, и третью ступень - религию будущего: "Существует еще и третья ступень религиозного чувства, хотя в чистом виде она встречается редко. Я назову эту ступень космическим религиозным чувством. Тому, кто чужд этому чувству, очень трудно объяснить, в чем оно состоит, тем более, что антропоморфной концепции Бога, соответствующей ему, не существует. Индивидуум ощущает ничтожность человеческих желаний и целей, с одной стороны, и возвышенность, и чудесный порядок, проявляющийся в природе и в мире идей, - с другой. Он начинает рассматривать свое существование как своего рода тюремное заключение и лишь всю Вселенную в целом воспринимает как нечто единое и осмысленное" (Эйнштейн, 1967: 126-129).

Говоря о научном подвиге Кеплера и Ньютона, Эйнштейн признался: "Только тот, кто сам посвятил свою жизнь аналогичным целям, сумеет понять, что вдохновляет таких людей и дает им силы сохранить верность поставленной перед собой цели, несмотря на бесчисленные неудачи. Люди такого склада черпают силу в космическом религиозном чувстве. Один из наших современников сказал, и не без основания, что в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди" (Эйнштейн, 1967: 126-129). Эйнштейн писал, что «зачатки космического религиозного чувства можно обнаружить на более ранних ступенях развития, например, в некоторых псалмах Давида и книгах пророков Ветхого Завета. Гораздо более сильный элемент космического религиозного чувства, как учат нас работы Шопенгауэра, имеется в буддизме». Однако А. Эйнштейн не придерживался какой-либо из канонических религиозных систем.

Заметим, что даже если физики объявляют себя атеистами и в своих исследованиях распространяют, например,

выводы общей теории относительности на Вселенную в целом и откровенно верят в справедливость этого, то они вольно или невольно возводят конкретную физическую теорию в разновидность религиозных представлений.

Четвертая позиция соответствует убежденности в необходимости совместить вторую и третью точки зрения на религию. Она основана на признании необходимости использовании в научной деятельности достижений мировых религиозных систем, выработанных человечеством на протяжении многих веков и тысячелетий.

По мнению физика-теоретика М.Б. Менского утверждать о тесной связи и обусловленности науки и религии «оказывается возможным ввиду того, что комплекс понятий, связанных с сознанием, является общим для науки и религии. Более того, квантовая механика, являющаяся самой передовой областью естественных наук, становится концептуально замкнутой лишь после непосредственного включения в нее понятий, связанных с сознанием наблюдателя и учитывающих субъективный аспект физических опытов» (Менский, 2010: 44-62).

В упомянутых выше конференциях «Христианство и наука», проводившихся на физическом факультете МГУ, организаторы стремились придерживаться именно четвертой позиции.

3. Метафизика и ее принципы

Нам представляется, что созрели условия для осознания и преодоления причин бытовавшего противостояния науки и религии, причем это можно сделать на основе метафизического анализа сложившейся ситуации. Самым существенным образом этому способствует тот факт, что фундаментальная физика к началу XXI века вплотную сомкнулась с метафизикой (Владимиров, 2017).

3.1. Что такое метафизика

Напомним определения метафизики, данные рядом выдающихся мыслителей прошлого и настоящего.

Д'Аламбер писал: «Строго говоря, нет науки, которая не имела бы своей метафизики, если под этим понимать всеобщие принципы, на которых строится определенное учение и которые являются зародышами всех истин, содержащихся в этом учении

и излагаемых в ней» (D'Alembert, 253).

Бертран Рассел: «Метафизика - попытка охватить мир как целое посредством мышления» (Нарский, 1962).

Макс Борн: «Метафизика - исследование общих черт структуры мира и наших методов проникновения в эту структуру» (Борн, 1963).

Вернер Гейзенберг: «Префикс «мета» призван, собственно говоря, означать лишь то, что речь идет о вопросах, которые идут «потом», т. е. о вопросах относительно оснований соответствующей области; почему же никак нельзя исследовать то, что, так сказать, идет за физикой?» (Гейзенберг, 1975:79-88).

В **«Большой российской энциклопедии» 2012 года** утверждается: «Метафизика, фундаментальная философская дисциплина, имеющая своим предметом прояснение первооснов бытия и познания, а также постижение смысла бытия и человеческого существования. Метафизика охватывает, таким образом, проблематику не только онтологии и гносеологии, но также и аксиологии. В истории философии слово «Метафизика» часто употреблялось как синоним философии вообще» (БРЭ, 2012 Т.20).

Декан философского факультета МГУ В.В. Миронов определяет метафизику как "предельный вид философского знания, связанный с наиболее абстрактной и глубокой формой рефлексии (размышления) человека над проблемами личного и мирового бытия. (...) Термин "метафизика" отличается от понятия философии. Это как бы ее теоретическая часть или сердцевина - учение о первоосновах сущего. Не случайно ее иногда называют теоретической философией, противополагая ее практическим разделам» (Миронов, 2007:18-40).

3.2. Ключевые принципы метафизики

Исходя из анализа развития мировой культуры и сложившихся оснований физики, можно сформулировать ряд ключевых метафизических принципов (Владимиров, 2017). Назовем несколько наиболее существенных принципов.

1. Принцип исходных оснований, **состоящий в выборе одного из двух подходов к реальности: редукционистского или холистического**. Первый основан на признании первичности так или иначе выделенных категорий (элементов,

частей), составляющих полную физическую реальность, а второй состоит в постулировании первичности именно целого, тогда как так или иначе выделенные из него категории считаются некими вторичными (условными или вспомогательными) понятиями.

В Европе долгое время господствовал редукционистский подход к мирозданию, тогда как на Востоке доминировал холизм. В настоящее время физики, стремящиеся построить единую теорию мироздания (или «теорию всего»), вольно или невольно встают на сторону холистического подхода.

2. Принцип тринитарности, принимающий вид троичности в редукционистском подходе и вид триединства в холистическом подходе. Этот принцип проявился уже в разделении мировой культуры на науку, философию и религию.

При рассмотрении основных свойств физического мироздания поражает повсеместное проявление принципа троичности. Так, пространство трехмерно, время имеет три составляющие (прошлое, настоящее, будущее), имеются три вида однородных изотропных пространств (космологических моделей) с геометриями Евклида, Лобачевского и Римана (пространств постоянной положительной кривизны), в физике микромира проявляются три вида взаимодействий: электромагнитное, слабое и сильное, в теории электрослабых взаимодействий имеют место три поколения элементарных частиц, в теории сильных взаимодействий кварки могут обладать тремя видами хроматичесих зарядов и т. д. Этот список можно существенно продолжить.

Аналогичная ситуация имеет место в математике, где, согласно Бурбаки имеются три вида математических структур: порядка, алгебраическая и топологическая.

Но самое главное для нас, физиков состоит в том, что классическая физика строится на основе ***трех физических категорий: пространства-времени, тел (частиц) и полей переносчиков взаимодействий.*** Это определило развитие теоретической физики в XX веке в рамках трех метафизических парадигм: ***теоретико-полевой, геометрической и реляционной, по разному объединяющим пары из трех исходных категорий*** (Владимиров, 2017).

Названные метафизические принципы можно рассмотреть и в философии. Русские философы обращали внимание на три вида философских систем: ***материалистические, идеалистические и философско-религиозные.*** Они делятся по доминирующему статусу в них трех начал: ***материального, идеального и духовного (или мистического).*** Это же можно сказать и про религиозные учения.

3. Принцип процессуальности, состоящий в проявлениях динамического характера всего мироздания, в частности, физической картины мира. Этот принцип реализуется в центральной роли уравнений движения в физике, в сущности квантовой теории, описывающей переходы между состояниями микросистем и т. д.

Имеется ряд других, также важных метафизических принципов: **принцип дополнительности, принцип фрактальности** (проявление сторон единого в выделенных частях) и т. д. Однако наиболее важными являются принципы тринитарности и процессуальности. Их ключевую роль можно проследить на всех основных этапах развития мировой цивилизации.

4. Принципы метафизики на различных этапах развития мировой культуры

Корни метафизики принято искать в античной философии VI-V вв. до н. э., однако имеется множество данных о метафизических воззрениях еще более древних культур Междуречья, Китая, Египта, Индии и других народов мира. Судя по дошедшим до наших дней культурным свидетельствам из далекого прошлого, выработанные ранее представления метафизики к началу периода античности были утеряны и затем шел процесс их поиска и формирования заново.

4.1. Метафизика древнего Китая

Наиболее полно сохранилась информация о представлениях древнего китайского философско-религиозного учения даосизм, истоки которого приписываются к временам легендарного первого правителя Поднебесной мудрецу Фуси (2852-2737 гг. до н. э.). Тогда же были сформулированы принципы «Книги перемен» («И цзин»), составившей ядро

менее древнего китайского «Пятикнижия» («У цзин») XII в. до н. э. и затем отраженной Лао Цзы (VI-V вв. до н. э.) в его основополагающем сочинении «Книге о дао и дэ» («Дао дэ цзине»).

Представления древнекитайских мыслителей о космосе и мироздании подробно изложены и проанализированы в ряде работ известного российского китаеведа В.Е. Еремеева. Приведем сделанные им выводы об основных чертах методологии (метафизики) древнекитайских мыслителей, изложенные в его книге "Традиционная наука Китая. Краткая история и идеи" (Еремеев, 2011).

Еремеев выделяет восемь основных черт (фактически, принципов) китайской метафизики: эволюционизм, организмизм, антропокосмологизм, континуализм, фрактальность, релятивизм, процессуализм, коррелятивизм. Легко обнаружить соответствие названных Еремеевым черт китайской философии с названными выше метафизическими принципами. Так, организмизм соответствует холизму, фрактальность присутствует в обеих системах, эволюционизм и процессуализм соответствует названному выше метафизическому принципу процессуальности.

Более подробно остановимся на китайском понимании процессуальности. Еремеев об этом пишет: «Если западной мысли все века была свойственна субстанциональная модель мира, то китайцам - процессуальная. Первая предполагает виденье за изменяющимися явлениями некой неизменной основы, вторая строится на представлении о тотальности изменчивости и непостоянства. Мир для древнего китайца - безостановочный процесс перемен, и поэтому он не может быть познан простыми методами. Тут необходимы ухищрения, одним из которых является коррелятивизм» (Еремеев, 2011).

Далее Еремеев пишет: "Важнейшей категорией арифмосемиотики является категория изменчивости, перемен (и), посредством которой описываются чередования активного и пассивного начал - инь и ян – «двух образцов» (лян и). Исконные значения этих иероглифов – «теневая» и «световая» стороны горы - послужили основой для их гносеологического толкования: инь - это то, что "скрыто" или менее проявлено, ян - это то, что

«явно» или более проявлено. В онтологическом смысле эта пара обозначает некие пассивный и активный первичные принципы или силы, в соответствии с которыми распределились остальные мировые полярности: тьма - свет, холод - тепло, малое - большое, внутреннее - внешнее, мягкое - твердое, слабое - сильное, мужское - женское и т. д. Этот ряд в принципе можно продолжать до бесконечности, поскольку любое явление имеет в себе противоположные стороны, которые по древнекитайским представлениям, сводятся к началам инь и ян как однородные (тун лэй) им явления, взаимодействующие между собой по принципу резонанса - гань-ин.

Взаимосвязь чередующихся противоположностей инь и ян, в своем единстве составляющих дао, тай цзи, юань ци и проч., иллюстрирует хорошо известная схема Тай цзы ту («Чертеж Великого предела»). Схем с таким названием на самом деле было несколько. Все они символизировали строение и развитие Вселенной и исходили из "учения о символах и числах". В данном случае имеется в виду схема, представляющая собой круг, разделенный на две половины волнистой чертой. Силу инь обозначает черная половина, силу ян - белая. На черной половине круга есть белая точка, на белой - черная.

Круговой вид чертежа символизирует, с одной стороны, некоторую целостность, образованную взаимосвязанными и противоположными силами, а с другой - цикличность их взаимодействий. Изгиб линии, разделяющей две половины круга подчеркивает динамику взаимодействия сил, готовность перехода одной в другую. Белая точка на черном фоне и черная точка на белом фоне олицетворяют «зародышевые» состояния будущих превращений, внутреннюю взаимосвязь, взаимопроникновенность полярностей, являющихся, как считали китайцы, «корнями друг друга». (...)

Закон, по которому осуществляется функционирование организма Вселенной, китайские мыслители назвали дао (букв. «путь»). Суть его, согласно «Си цы чжуани», - чередование противоположностей, соотносимых с приципами инь и ян. Действие этого закона распространяется на все планы бытия, как проявленные, открытые (чжан), так и непроявленные,

скрытые (вэй)» (Еремеев, 2011:73-78).

Чрезвычайно важной особенностью древнего китайского учения является опора на комбинацию двоичности (диалектики) и **троичности («триалектики»).** «В «Книге перемен» определено понятие «середины» (чжун) между двумя противоположностями и введено третье начало в системе миропонимания. Таким образом совершался переход от двоицы к троице, которая часто интерпретировалась как Земля, Небо и Человек между ними. Позднее, в «Книге о дао и дэ» эта мысль была выражена более абстрактно: «Дао порождает единое, единое порождает двоицу, лвоица порождает троицу, а троица порождает все множество вещей». При этом Дао понималось как единый непостижимый, всеохватывающий и таинственный источник и принцип движения всего сущего.

Для комбинации двоичности и троичности был найден наглядный образ в виде системы триграмм, каждая из которых изображается тремя параллельными отрезками двух видов: прерывистого, соответствующего инь, и сплошного, соответствующего ян. Из трех таких отрезков возможно построить восемь различных комбинаций» (Еремеев В.Е, 2011:91).

4.2. Принцип процессуальности в метафизике Аристотеля

Некоторые черты метафизики древнего мира, к которому следует отнести не только культуру древнего Китая, но и культуры Междуречья, Древнего Египта и других регионов, позднее были воспроизведены в культуре античности. Известно, что Пифагор (VI в. до н. э.) перенял ряд идей от жрецов Египта и других культур.

Не вдаваясь в историю античной философии и науки, подробно представленной в книге П.П. Гайденко, остановимся на учении Аристотеля (384-322 гг. до н.э.), оказавшего огромное влияние на развитие научной и философской мысли Европы. Его взгляды эволюционировали от ортодоксального платонизма через критику учения Платона в сторону естественно-научного эмпиризма. Он собрал, систематизировал и критически переработал огромный естественнонаучный материал своих предшественников. Напомним, что термин "метафизика" был введен Андроником Родосским в I веке до н. э., собравшим под

таким названием в виде 14 книг сведения о взглядах Аристотеля "по первой философии" или того "что идет после физики".

В методологической части учения Аристотеля первой и важнейшей являлась отсутствовавшая у Платона "*категория сущности*", которая фактически представляла собой третью сторону бытия (первоосновы мира), превращая его философию из двуединой (диалектической), каковой была философия Платона, **в триединую.**

Аристотель утверждал, что действительное бытие предмета не может быть выражено одновременной реализацией двух противоположностей, т. е. платоновские противоположности нужно опосредовать чем-то третьим. Для решения этого вопроса он ввел *два вида бытия - действительное и возможное*. Противоположные стороны (как в учении Платона) присущи предмету только как потенциальные возможности, тогда как действительность стоит выше возможности и не имеет ее двух сторон. Это напоминает введение третьего, промежуточного звена *между инь и ян* в китайской «Книге перемен».

Триединая философия Аристотеля была нацелена на определение движения тел в физическом мире. В соответствии со своей методологической парадигмой, Аристотель определяет движение как «средний термин», т. е. как «переход» от возможности к действительности. У него движение нормировано двумя противоположностями в возможности - началом и концом - и всегда идет «от» - «к», представляя собой нечто третье - действительность, связывающую две стороны противоположности. Так Аристотель преодолел неразрешимую для Платона проблему определения движения лишь на основе двух противоположных сторон.

Очевидно, что Аристотелю для описания окружающего мира было недостаточно сформулированной им метафизической сущности движения, и он ввел в физику ряд дополнительных положений таких как отсутствие пустоты, пять видов стихий, составляющих сущности как подлунного, так и надлунного миров, необходимость источников движения, жесткий водораздел между земным и небесным и т. д. Все эти представления «здравого смысла античности» преодолевались с

большим трудом в эпоху Возрождения. К сожалению, многие авторы, описывая наследие Аристотеля, сосредотачивают внимание именно на эти дополнительные положения его учения, игнорируя самое важное - введенный им принцип процессуальности в определении движения.

4.3. Метафизика в христианском учении

В античности наука, философия и религия составляли единое целое, что на некотором этапе развития позволяло говорить о некой единой метафизической парадигме (конечно, с признанием неких разновидностей). Как отмечают историки и философы, в античности разум доминировал над верой, что характеризовало доминирующее рациональное начало (разум) в метафизической парадигме того времени.

С принятием христианства ситуация существенно изменилась: доминирующей стала вера. Это означало существенное изменение метафизической парадигмы. Этот вопрос подробно исследовался в работах П.П. Гайденко (2000) и В.Н. Катасонова (1997: 142-177). Начавшееся еще в античности расслоение культуры на три составные части привело к тому, что в каждой из трех составляющих мировой культуры стали формироваться свои метафизические парадигмы, которые, как правило, не совпадали друг с другом. Это приводило к трудностям сопряжения друг с другом, в частности, науки (разума) и религии (веры). Об этом писали многие мыслители прошлых веков. Так, Г. Лейбниц писал: «Распутать этот столь трудный узел и одинаково справедливо воздать и благочестию, и разуму должно представляться одним из величайших стремлений человеческой жизни. Ибо стремление заставить людей погасить для себя свет разумения под предлогом веры или вырвать себе глаза, чтобы лучше видеть, ведет прямо к тому, что и самые одаренные мужи вскоре становятся или откровенными нечестивцами, или, во всяком случае, лицемерами, какими, мне думается, были когда-то аверроисты, отстаивавшие двойственность истины» (Лейбниц, 1982: 176).

В религиозных учениях также проявляются названные выше метафизические принципы. Как известно, в религиозных учениях различаются апофатическая и катафатическая части. В христианском учении в катафатической части ключевую роль

играет ***догмат Святой Троицы - утверждающий триединство трех ипостасей: Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа***.

Отметим, что этот догмат вошел в основу христианского учения не сразу. Его фактически не было ни в Ветхом, ни в Новом Завете. Он был принят сначала частично (без равноправного учета Святого Духа) на Никейском соборе в 325 году, а затем уже окончательно (с триединством всех трех ипостасей) на Константинопольском соборе в 381 году (Карташев А.В., 1994). Этот вопрос подробно рассматривался К. Юнгом, который писал: «Были ли эти идеи переданы последующим векам путем миграции или традиции, или же в каждом случае они спонтанно возникали заново, имеет мало значения. Главное в том, что они были налицо, потому что, поднявшись однажды из бессознательного духа человечества (причем не только в Передней Азии!), они могли затем заново возникать в любое время и в любом месте. Более чем сомнительно, что древнегреческая теология хотя бы отдаленно была известна отцам Церкви, составившим формулу омоусии. И тем не менее они не могли успокоиться, пока в полном объеме не воспроизвели древнеегипетский *архетип*» (Юнг, 1995:23). Следует напомнить, что значительно раньше данный архетип был воплощен в идеологии даосизма в Китае. Этот архетип проявляется и в буддизме.

Догмат Святой Троицы имеет глубокое метафизическое содержание, которое анализировалось в течение многих веков и продолжает анализироваться в настоящее время. Так, современные западные богословы Роберт Йенсен (США), Юрген Мольтман и Вольфарт Панненберг (Германия) пришли к выводу, что догмат Троицы тесно связан с понятием процесса, в частности, с понятием времени. Так Йенсен пишет: «Время - это то, что случается, когда Святой Дух приходит от Отца к Сыну. Время существует потому, что Дух не Отец и оба они встречаются в Сыне!» (цит. по (Гриб, 2001: 111-152). Еще более определенно выражается Юрген Мольтман: «Бог - это не другая природа или божественная персона или моральный авторитет, но фактически событие!» (там же).

Эта точка зрения разделяется отечественным физиком-

теоретиком А.А. Грибом, который пишет: «Так, как сегодня весьма популярно считать душу программой организма, реализуемой во времени. Время же - это настоящее, прошлое и будущее. Нечто типа времени есть в Боге: Сын после Отца (хотя и нельзя сказать вместе с Арием, что было, когда Он (Сын) не был), так как рожден Им, и потому есть время и в сотворенном мире как подобие Троицы… Первым, кто стал понимать вечность не как эллинистическое понятие противоположности времени - некоторую неизменность, а как полноту времени, содержащую любую конечную временность, был один из великих каппадокийцев 4 века святой Григорий Нисский. Поэтому и возможна формулировка Мольтмана и Йонсена: «Бог есть событие!» (там же). Таким образом можно констатировать, что в догмате Святой Троицы проявляются метафизические принципы триединства и процессуальности.

В Средние века встал вопрос о сопряжении метафизической парадигмы христианского вероучения с естественнонаучными взглядами. Как известно, христианская Церковь фактически канонизировала именно аристотелевское, а не платоновское учение о физической реальности.

Возникает естественный вопрос: почему это случилось, несмотря на расхождение ряда взглядов Аристотеля с христианским учением? Судя по высказываниям ряда историков, одной из основных причин явилось то, что ключевым положением в физике (метафизике) Аристотеля явилось триединство в определении движения. В этом определении проявляется триединство двух состояний и перехода между ними. Очевидно, что исключение любой из этих трех составляющих лишает смысла данное определение.

4.4. Метафизика классической физики

Затем, в эпоху Возрождения и в Новое время многие сопутствующие положения учения Аристотеля были преодолены, а вместе с ним потеряло доминирующее положение данное им определение движения. После работ Кеплера, Галилея и Ньютона механика (физика) стала строиться на трех категориях: 1) абсолютном пространстве (и времени), 2) помещенных в пространство телах и 3) на силах, определяемых через поля переносчиков взаимодействий. В итоге ***на два с***

половиной столетия в физике утвердился редукционистский подход к физическому мирозданию, т. е. господствующей стала триалистическая метафизическая парадигма, основанная на трех физических категориях. Очевидно, что эта метафизическая парадигма редукционистского характера принципиально отличается от триединой (холистичесой) метафизической парадигмы христианского учения.

В итоге сложилась ситуация, когда глубоко верующие ученые, признавая христианское учение, в своей практической деятельности опирались на иную метафизическую парадигму. Таким образом, в сообществе ученых сложилась ситуация дуалистического верования: одна в области морали и ценностей (аксиологии), а другая в области их научной деятельности.

Выше уже упоминалась позиция М. Планка, разделявшего сферы религии и науки (физики). В качестве другого примера можно привести позицию академика Б.В. Раушенбаха. В своей статье "Пусть спорят знатоки" он писал: "На самом деле, религия наукой никогда не занималась, потому что это не ее дело. Ее дело - спасение души человека, а такие вещи, как «дважды два - четыре», ее не касается. И поэтому всегда, когда вопрос касался науки, религия занимала совершенно правильную позицию, присоединяясь к мнению большинства ученых. Таким образом, она порой автоматически становилась противницей всего нового, и ее часто упрекали в том, что она оказывает сопротивление прогрессивным научным идеям» (Раушенбах, 2001: 153-170).

5. Современная физика и религия

Ситуация в понимании соотношении религии и науки стала существенно меняться с созданием квантовой механики. Известны высказывания на этот счет ее видных создателей. Так, В. Паули писал: «Развитие естествознания в последние два столетия, несомненно, изменило человеческое мышление в целом и вывело его из круга представлений христианской культуры. Поэтому не так уж маловажно то, что думают физики. Ведь именно узость этого идеала, - идеала объективного мира, существующего в пространстве и времени по закону причинности, - вызвала конфликт с духовными формами различных религий. И если само естествознание ломает эти

узкие рамки - как оно сделало в теории относительности и в еще большей мере способно сделать в квантовой теории, о которой мы теперь с таким жаром спорим, - то соотношение между естествознанием и тем содержанием, которое хотят охватить своими духовными формами религии, начинает выглядеть опять-таки иначе… В будущем, думая о природе мироздания, нам следовало бы придерживаться середины, как она очерчена, например, в принципе дополнительности Бора. Наука, построенная на таком образе мысли, будет не только терпимее к различным формам религии, но сможет, пожалуй, полнее рассматривая целое, обогатить и мир ценностей» (Гейзеньберг, 1989: 210).

Аналогичные мысли высказывал и Нильс Бор. Он оспорил отрицательное отношение Дирака к религии: «И все же: так говорить о религии, конечно, нельзя. Правда, мне как и Дираку, чужда идея личностного Бога. Но прежде всего надо уяснить себе, что в религии язык используется совершенно иначе, чем в науке. Язык религии родственнее скорее языку поэзии, чем в науке… Если религии всех эпох говорят образами, символами и парадоксами, то это, видимо, потому, что просто не существует никаких других возможностей охватить ту действительность, которая здесь имеется в виду. Но отсюда вовсе не следует, что она не подлинная действительность. И расщепляя эту действительность на объективную и субъективную стороны, мы вряд ли здесь далеко продвинемся. Поэтому я как раскрепощение нашего мышления ощущаю то, что развитие физики за последние десятилетия показало нам, насколько проблематичны понятия «объективности» и «субъективности». Это обнаружила уже теория относительности в квантовой механике отход от этого начала произошел намного более радикально» (там же).

Как можно осмыслить происшедшие изменения в отношении сопряжения науки (физики) и религии? На наш взгляд, в этом могут помочь высказывания Вернера Гейзенберга, усмотревшего связь сущности квантовой механики (теории) с идеями, в свое время высказанными Аристотелем. **Гейзенберг** писал: «Понятие возможности, которое играет решающую роль в философии Аристотеля, в современной

физике снова заняло центральное положение. Математические законы квантовой теории можно рассматривать как количественную формулировку аристотелевских понятий «дюнамис» или «потенция»» (там же). Судя по всему, опять в истории мировой культуры складывается ситуация, аналогичная Средневековью в том смысле, что метафизические парадигмы христианского учения и современной физики оказываются близкими по своей сущности.

В связи с принципом дополнительности Бора следует отметить, что в физике XX века были сформированы три дуалистические парадигмы (Менский, 2010:44-62), по-разному объединяющие в пары, названные выше три ключевые категории (пространство-время, частицы и поля переносчиков взаимодействий). Таковыми являются названные выше теоретико-полевая, геометрическая (в основе которой лежит общая теория относительности) и реляционная, основанная на идеях Лейбница и Маха (Владимиров, 2017). Эти три метафизические парадигмы представляют собой три взгляда под разными углами зрения на одну и ту же физическую реальность. Только умея смотреть на физическую реальность с трех точек зрения названных парадигм, можно получить наиболее полную информацию о ней.

В настоящее время в фундаментальной физике идет процесс поиска новой теории, которая будет в себе совмещать достижения, найденные в рамках трех названных парадигм. Естественно считать, что в итоге будет сформулирована искомая триединая метафизическая парадигма. Спрашивается: от какой из трех имеющихся дуалистических парадигм окажется наиболее естественным выход на искомую триединую парадигму? Анализ этого вопроса показал, что наиболее перспективным является путь со стороны реляционной метафизической парадигмы.

Вышеприведенное высказывание Гейзенберга наиболее близко соответствует духу именно реляционной парадигмы. Именно Гейзенберг является одним из авторов так называемого метода S-матрицы в квантовой механике. Согласно этому методу задачи квантовой механики рассчитываются при помощи понятия амплитуды вероятности перехода систем из

некого состояния в прошлом (на минус-бесконечности) в новое состояние в будущем (в плюс-бесконечности). Близкие идеи развивались Р. Фейнманом, предложившим метод континуального интегрирования (суммирования по историям). Исходя из этого можно утверждать, что в основе квантовой теории лежит понятие процесса, т. е. метафизический принцип процессуальности.

Недавно развитая в отечественных исследованиях так называемая ***бинарная предгеометрия или бинарная геометрофизика*** (там же) основана именно на идеях Аристотеля и Гейзенберга. Это можно трактовать как приближение к триединой парадигме, воплощенной в христианском учении в виде догмата Святой Троицы.

6. Заключение

Как нам представляется, осознание и внедрение в современную фундаментальную физику метафизических принципов триединства и процессуальности открывает новый канал сопряжения христианского учения с современной наукой, - теперь можно будет говорить не только об аксиологической стороне (о системе ценностей) религии в научном творчестве, но и об ее онтологической части (об основаниях учений). Это откроет новые широкие возможности для сопряжения истин, найденных в науке (главным образом в физике) и в религии.

Все это говорит о том, что не случайно наиболее авторитетные форумы, на которых обсуждается данный вопрос, собираются на базе физических учреждений: Объединенного Института ядерных исследований в Дубне, на физическом факультете МГУ имени М.В. Ломоносова, Института Физики Земли и других институтов. Если бы речь шла лишь о понимании религии как религии морали, по определению А. Эйнштейна, то названные выше конференции следовало бы проводить на базе духовной академии в Сергиевом Посаде либо в тех местах, где сотрудники наиболее нуждаются в укреплении своего морального состояния.

В связи с изложенным напомним высказывание великого российского философа «серебряного века» В.С. Соловьева (1853-1900) из его книги «Критика отвлеченных начал»: «В основе истинного знания лежит мистическое или религиозное,

восприятие от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт - знание безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е. будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Этим образуется система истинного знания вещей божественных, которого она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя таким образом всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки.

Этот великий синтез не есть чья-нибудь субъективная, личная потребность: недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходимость развить и восполнить мистическое начало элементами рациональными и природными - реализовать его как всеединое - все это ясно осознано умом человечества как результат отрицательного развития. Само это развитие отвлеченных начал, совершенное западным человечеством, содержит в себе живую и реальную картину этих начал, их суд и осуждение; так отвлеченный клерикализм уничтожен своим собственным последовательным развитием в папстве; отвлеченная философия осуждена гегельянством, а отвлеченная наука подрывается современным позитивизмом; так что наша критика только выражает в общих формулах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человечества; этот вывод есть положительное всеединство» (Соловьев, 1989, Т.2: 590).

Наконец, в завершение хотелось бы напомнить пророческое высказывание академика В.И. Вернадского: «Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии, - питания, требующего одновременной работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание на обратный процесс,

проходящий через всю историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает, в свою очередь, необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяет глубокие тайники человеческого сознания» (Вернадский, 1990: 189).

ЛИТЕРАТУРА

Большая Российская энциклопедия. Т. 20. М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия, 2012.

Борн М. 1963. Физика в жизни моего поколения. М.: Изд-во иностран. лит-ры.

Вернадский В.И. 1990. Научное мировоззрение. - В Сб.: «На переломе» (Философские дискуссии 20-х гг.). М.: Политиздат. с.180-202.

Владимиров Ю.С. 2017. Метафизика и фундаментальная физика. Книга 1-я. От древности до XX века. М.: ЛЕНАНД.

Владимиров Ю.С. 2017. Метафизика и фундаментальная физика. Книга 2-я. Три парадигмы XX века. М.: ЛЕНАНД.

Владимиров Ю.С. 2017. Реляционная концепция Лейбница-Маха. М.: ЛЕНАНД.

Гайденко П.П. 2000. История греческой философии в ее связи с наукой. М.: Изд-во «Университетская книга».

Гайденко П.П. 2000. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. - М.: Изд-во «Университетская книга».

Гейзенберг В. 1975. Развитие понятий в физике XX столетия. - Фопросы философии. 1: 79-88.

Гейзенберг В. 2010. Физика и философия. Часть и целое. - М.: Наука, 1989.

Гинзбург В.Л. Интервью. - В Сб.: «Метафизика. Век XXI.». Вып. 3. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний. с. 24-30.

Гриб А.А. 2011. Диспут о филиокве и раскол Запад-Восток. - В Сб.: «Христианство и наука» (Рождественские чтения- 2001). М.: Просветитель. с. 111-152.

Еремеев В.Е. Традиционная наука Китая. Краткая история и идеи. - М.: Изд-во «Спутник+»,.

Карташев А.В. 1994. Вселенские соборы. М.: Изд-во «Республика».

Катасонов В.Н. 1997. Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки нового времени. - В Сб.: «Философско-религиозные истоки науки». М.: Изд-во «Мартис». с. 142-177.

Лейбниц Г. О приумножении наук. Лейбниц. Сочинения в четырех томах. Том 1. с.164-202.

Лейбниц. Г. 1982. Свидетельство природы против атеистов. Сочинения в четырех томах. Т.1. М. Мысль. с. 78-84.

Ломоносов М.В. 1951. Полное собрание сочинений. Т. 2. М-Л.: Изд-во АН СССР.

Менский М.Б. 2010. Наука и религия в XXI веке: взаимная необходимость. - В сб.: «Метафизика. Век XXI». Вып. 3. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний., с.44-62.

Миронов В.В. 2007. Становление и смысл философии как метафизики. - Альманах «Метафизика. Век XXI». 2: 18-40.

Нарский И.С. 1962. Философия Б. Рассела. М.

Пантификальная академия наук. Сб. «Метафизика. Век XXI».. Вып. 3.М.: БИНОМ. Лаборатория знаний. 2010. с. 412-425.

Раушенбах Б.В. 2001. Пусть спорят знатоки. Сб. «Христианство и наука» (Рождественские чтения-2001). М. «Просветитель». с. 153-170.

Соловьев В.С. 1989. Критика отвлеченных начал. Сочинения в 2 томах. Т. 2. М.: Изд-во «Правда». с. 581-744..

Табрум А.Г. 1912. Религиозные верования современных ученых. М.: Книгоиздательство «Творческая мысль».

Эйнштейн А. 1967. Религия и наука. Собрание научных трудов. Т.4. М.: Наука. с.126-129.

Юнг К.Г. 1995. Ответ Иову. - М.: Изд-во «Канон». с.23.

D’Alembert S. 1770. Melanges de literature, d’histoire et de philosophie. Amsterdam. V: 253.

Получена / Received: 02.04.2019
Принята / Accepted: 26.04.2019

Век науки. Возвращение к истокам

В.Л. Гапонцев

Уральский федеральный университет им. Б.Н. Ельцина
620002, г. Екатеринбург, ул. Мира, д. 19
Ural Federal B.N. Yeltsin University
Mira str., 19, Yekaterinburg 620002Russia
e-mail: vlgap@mail.ru

Ключевые слова: религия и наука, нелокальность, термодинамика распределенных систем, функционал свободной энергии, дифференциальные и интегро-дифференциальные уравнения.
Key words: religion and science, nonlocality, thermodynamics of distributed systems, free energy functional, differential and integro-differential equations.
Резюме: В статье анализируется возврат научных представлений о пространстве-времени в XX в. к тем, которые отражены в текстах Ветхого и Нового Завета. Предлагается гипотеза слабой нелокальности, следствием которой является переход от описания, построенного на дифференциальных уравнениях к описанию, использующему интегро-дифференциальные уравнения. Рассматриваются конкретные примеры применения развиваемого подхода при термодинамическом описании распределенных систем. Указана возможность изменения соотношения сложившихся к XX в. представлений науки и религии о локальности / нелокальности пространства-времени.
Abstract: The article analyzes the return of scientific ideas about space-time in the XX century to those that are reflected in the texts of the Old and New Testaments. A hypothesis of weak nonlocality is proposed, the consequence of which is the transition from a description based on differential equations to a description using integro-differential equations. Specific examples of application of the developed approach in thermodynamic description of distributed systems are considered. A possibility of re-evaluation of the relation between space-time locality / nonlocality concepts in modern science and religion is indicated.
[**Gapontsev V.L.** The age of science. Return to the origins]

Введение

Постановка задачи: задачей исследования является построение подхода, позволяющего совместить представления о локальности и нелокальности при описании явлений окружающего нас мира.

Проблема исследования: рассматривается возможность разрешения противоречия представлений о свойствах пространства-времени, принятых в религии и науке.

Материал исследования: представления о пространстве-времени зафиксированные в текстах Священного Писания и представления, выраженные в виде научных методов теоретического описания явлений.

Методы исследования: сравнительный анализ представлений о пространстве-времени принятых в науке и религии, методы термодинамики распределенных систем, градиентные разложения функционала свободной энергии, аппарат дифференциальных и интегро-дифференциальных уравнений, сингулярно-возмущенные задачи математики, некорректно поставленные задачи математики.

Описание и анализ результатов

Данная работа основывается на докладе «Век науки. Возвращение к истокам», прочитанном на Рождественских чтениях 28.01.2019. В ней исследуется вопрос об использовании представлений о локальности и нелокальности при пространственно-временном описании окружающего нас мира в рамках как научного, так и религиозного знания. На основе общего анализа эволюции науки на протяжении периода с VI в. до РХ до XXI в. после РХ делается вывод о том, что в XX в. происходит возврат к использованию наукой комбинации локального и нелокального описания, который был характерен для индуктивного периода развития научного знания, т.е. до ~ VI в. до РХ, когда разделения между религией и наукой еще не было.

В течении XX в. все больше используется нелокальное описание в физике, физической химии, биологии, экономике и т.п. Систематизация этих «попыток», позволяющая объединить представления о локальности и нелокальности в рамках единого подхода, проводится на основе гипотезы слабой нелокальности. Эта гипотеза является обобщением широко используемой в термодинамике гипотезы локального равновесия. Ее принятие ведет к необходимости использования в качестве уравнений баланса в термодинамике распределенных систем интегро-дифференциальных уравнений вместо дифференциальных уравнений, которые, в этом случае, становятся предельным случаем исходных интегро-дифференциальных уравнений. В результате такой смены описания появляется необходимость

рассмотреть возможность такого обобщения принципов близкодействия и причинности, которое приведет их в соответствие с новой трактовкой уравнений баланса.

С точки зрения эволюции соотношения научного и религиозного знания возникает ситуация, когда это соотношение становится возможным трактовать как отношение ученика к учителю.

Век науки (VI в. до РХ - XXI в. после РХ)

Конфликт веры и науки возник, по-видимому, при переходе от индуктивного (эмпирического) этапа развития научного знания к дедуктивному (логическому) этапу. По мнению И. Яглома, начало этого перехода связано с именем Фалеса Милетского (VI - V в. до РХ), сформировавшего первую неразвернутую аксиоматическую систему в виде пяти теорем (Яглом, 1980: 227).

Индуктивный этап развития знания характеризовался сосуществованием научного и религиозного знания, а при переходе к дедуктивному этапу произошло их разделение, которое постепенно усиливалось. Борьба концепций дальнодействия и близкодействия является примером развития этой тенденции. Но при этом методы науки сохранили часть общих исходных представлений, а от другой части отказались.

Примером общности могут служить основной постулат логики Аристотеля: «Будущее подобно прошедшему» и мысль из книги Экклезиаста: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем», которая предваряет его более чем на пять столетий.

Пример различия дают, с одной стороны, принцип локализации, выраженный в основной аксиоме логики: «Если А включено в В и В включено в С, то А включено в С…». На нем строится процедура абстрагирования и категорический силлогизм (Челпанов, 1994: 248).

С другой стороны, религиозные представления о нашем мире допускают использование как локального описания его объектов, так и нелокального. Так, нарушением принципа локальности в отношении пространственного расположения являются следующие два эпизода: 1) [48]«…прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя.»

(Евангелие от Иоанна, гл. 1), 2) [19]«…когда двери *дома*, где собирались ученики Его были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, стал посереди, и говорит им: мир вам!» (Евангелие от Иоанна, гл. 20). В отношении временного расположения событий примером нелокальности являются все пророчества, например, пророчество Иезекииля (VI -V в. до РХ) о судьбах Тира и Сидона (охватывает период с V в. до РХ до XIV в. после РХ (Неоспоримые свидетельства, 1992: 320; Книга Иезекииля гл. 26-28). Принимая пророчество мы вынуждены думать, что на момент его произнесения наш мир уже существует в той или иной форме на протяжении последующего времени. Здесь мы не обсуждаем вопросов о степени достоверности описываемых в приведенных примерах эпизодов, а только лишь указываем, что они признавались возможными. При этом в текстах Священного Писания имеется также достаточное количество эпизодов, построенных на обычном локальном пространственно-временном описании явлений и событий.

То есть, религиозные представления о пространственно-временной структуре нашего мира шире, чем традиционные научные представления.

Отказ науки от нелокального описания нашего мира был конструктивным шагом. Он не являлся одномоментным, а прошел ряд этапов постепенного осознания преимущества опоры на локальное описание действительности. Его оправдывает следующая логика: вначале строится модель, учитывающая главные определяющие факторы, и только затем, если она неадекватна реальности, производится учет дополнительных факторов. Систематизация эмпирических данных, опирающаяся на нелокальное описание многократно сложнее процедуры систематизации, учитывающей только ближайшее окружение.

Именно поэтому отказ от применения нелокального описания оказался очень эффективным и привел к длительному и успешному периоду развития науки, который завершился в XIX в. объяснением широкого круга явлений на основе классической механики, механики сплошных сред,

термодинамики и электродинамики Максвелла, т.е. на основе принятия принципа близкодействия и принципа причинности.

Возвращение к истокам (XX в. после РХ)

К концу XIX века принципиальные задачи, разрешаемые в рамках локального описания, оказались исчерпанными, и научное сообщество вынуждено было обратиться к проблемам, решение которых требует нелокального описания. Так, в 1896 г. Э. Мах сформулировал принцип, согласно которому инертная масса тела - это результат его взаимодействия со всеми окружающими телами. В 1923 г. на V-м Сольвеевском конгрессе был сформулирован парадокс Эйнштейна-Розена-Подольского о мгновенном изменении состояния пары частиц вне зависимости от расстояния между ними, который лег в основу явления квантовой запутанности. Существование этого явления сейчас подтверждено экспериментально на основе неравенств Белла (1935 г.). Было дано объяснение дисперсии волн света и звука на основе нелокальной связи характеристик волн в веществе, хотя попытки объяснения предпринимались еще Ньютоном. И, наконец, в первой половине XIX в. на основе метода функционала свободной энергии Гинзбурга-Ландау и других подходов, использующих градиентное разложение плотности свободной энергии, нашел объяснение широкий ряд явлений, авторы которых получили звание лауреатов Нобелевской премии в области физики и физхимии. Среди этих явлений: сверхпроводимость, сверхтекучесть, спинодальный распад (теория Кана-Хилларда) и большое число явлений нелинейной кинетики. Для объяснения явлений нелинейной кинетики применяется система дифференциальных уравнений Гинзбурга-Ландау. К явлениям, описываемым нелинейной кинетикой, относятся, например: реакция Белоусова-Жаботинского, режимы горения с обострением, формирование солитона и т.п.

Приведенные выше примеры применения нелокального описания демонстрируют возможность его эффективного использования, но они имеют не весь набор признаков, характерных для универсального метода. В качестве следующего шага в направлении формирования такого метода предлагается гипотеза слабой нелокальности.

Обсуждение результатов

Сформулируем гипотезу слабой нелокальности в общем виде

1) систему можно разбить на части, состояние которых описывается локальными параметрами;

2) скорость изменения локального состояния данной части зависит от распределения локальных состояний частей системы во всей пространственно-временной области существования системы;

3) степень влияния локальных состояний в двух областях быстро убывает по мере увеличения пространственно-временного интервала между областями.

В более конкретной форме гипотеза слабой нелокальности сформулирована в применении к распределенным термодинамическим системам при интерпретации распада межфазной границы в ходе механосплавления порошков чистых металлов (Гапонцев, 2017: 665). В рамках этой частной формулировки гипотезы скорость изменения локального состояния идентифицировалась как скорость изменения плотности внутренней энергии при перемещении выделенной части в пространстве, или при изменении состояния термодинамической системы с течением времени. Аналитическая реализация гипотезы строилась на предположении о зависимости локальных значений параметров состояния от функционалов параметров порядка, учитывающих распределение локальных значений параметров порядка. В рамках этого допущения все уравнения баланса превращаются в интегро-дифференциальные уравнение, т.к. в них входят термодинамические силы, пропорциональные градиентам параметров состояния. В силу третьего пункта гипотезы радиус ядра интеграла, описывающего функциональную зависимость, считался малой величиной, по которой можно проводить разложение подынтегральной функции. Эти разложения приводят к выражениям, аналогичным градиентным разложениям в методе функционала свободной энергии, с тем отличием, что коэффициенты разложений приобретают ясный физический смысл. Полученные в результате уравнения баланса в нулевом порядке разложения по радиусу ядра, совпадают с

дифференциальными уравнениями классической неравновесной термодинамики распределенных гомогенных (однофазных) систем. В следующем порядке разложения уравнения приводят к сингулярно-возмущенным задачам математики. Для равновесных систем эти уравнения позволяют описать межфазные границы. Для неравновесных систем возникает возможность описания формирования и исчезновения межфазных границ. В случае неравновесных систем появляется возможность описывать пространственные границы между областями, такие как, например, ударная волна в потоке газа. Временное поведение систем, описываемое нелинейной кинетикой, такое как колебание концентрации в ходе химических реакций, также становится возможным описать в рамках универсального подхода.

Принятие гипотезы слабой нелокальности ведет к необходимости допустить, что в основе описания окружающей нас реальности лежат интегро-дифференциальные уравнения (типа уравнения Фредгольма I-ого рода), приводящие к некорректно поставленным задачам математики. Классическое описание на основе дифференциальных уравнений оказывается в этом случае предельным случаем исходных интегро-дифференциальных уравнений.

Если ядро интеграла имеет несколько несоизмеримых значений радиуса, то разложение по различным значениям радиуса приведет к дифференциальным уравнениям определенных в областях «вложенных» одна в другую. Такая ситуация может иметь место, например, при описании интенсивной пластической деформации поликристаллов, т.к. в этом случае существует набор несоизмеримых пространственных масштабов и набор несоизмеримых скоростей переноса информации. Но даже при наличии одного значения радиуса ядра интеграла повышение порядка разложения ведет к возникновению дифференциального уравнения с растущим порядком старшей производной. Для его решения необходимо соответствующее число начальных (граничных) условий. В пределе формируется эквивалентная бесконечная система дифференциальных уравнений с соответствующим набором начальных (граничных) условий.

Исаак Ньютон при формулировке основ механики и дифференциального исчисления опирался на следующие аналогии: между дифференциальными уравнениями и Законом (Десять заповедей Моисея) и между начальными условиями к уравнениям и свободой воли человека.

Если принять и переформулировать эти аналогии в следующем виде: уравнению соответствует воля Творца, выраженная данным Моисею Законом, а произволу выбора начальных условий соответствует свобода воли творения, то согласованную систему дифференциальных уравнений и начальных условий, порождаемую градиентными разложениями интегро-дифференциальных уравнений, можно трактовать как иллюстрацию согласования воли Творца и воли творения.

Мощность множества решений интегро-дифференциальных уравнений, включая и разрывные решения, связана с выбором множества функций, на котором определено решение, множества функций, на которых строится ядро интеграла, и множества функций, которое принято для описания неоднородности. При том или ином выборе этих множеств мощность множества решений может варьироваться от мощности пустого множества до мощности множества всех подмножеств множества континуума, которая выше мощности континуума. По-видимому, можно сказать, что возникает пространство решений, в котором достаточно места как для воли Творца, так и для проявления воли творения.

К дифференциальным уравнениям, порождаемым в ходе процедуры разложения, можно применить теорему Нётер и охарактеризовать их определенными свойствами симметрии. Решения этих дифференциальных уравнений можно трактовать с позиций реализации принципов причинности и близкодействия.

Возникает вопрос, как соотносятся эти свойства дифференциальных уравнений со свойствами «исходных» интегро-дифференциальных (интегральных) уравнений.

В отношении принципа причинности, по-видимому, существует две возможности: 1) привести исходные уравнения к виду, гарантирующему его выполнение, например, ограничив пределы интеграла по времени, и 2) произвести такое

обобщение принципа причинности, предельным случаем которого будет его традиционный вариант, описывающий дифференциальное уравнение, являющееся предельным случаем исходного интегрального. Второй вариант позволяет поставить вопрос о возможности существования границ традиционного варианта принципа причинности.

Заключение

Научная практика последнего века возвращает нас к представлениям о пространстве-времени, зафиксированным 2000-2600 лет назад в текстах Ветхого Завета и Нового Завета. Этот возврат осуществляется на новом уровне представлений о пространстве-времени.

Результатом развития подхода, опирающегося на нелокальность, являются новые возможности научного описания природы, возникают условия для постановки и решения принципиальных вопросов научного знания. С точки зрения научной апологетики важным представляется появление возможности изменения отношения между религией и наукой как следствия принятия наукой представлений о свойствах пространства-времени, согласных с религиозными взглядами. Можно даже допустить, что научный опыт является одним из путей поиска ответа на загадку, поставленную перед нами Священным Писанием и Священным Преданием, с одной стороны и тварным миром, с другой стороны.

ЛИТЕРАТУРА

Гапонцев В.Л., Селезнев В.Д., Гапонцев А.В. 2017. Распад равновесной межфазной границы в сплавах замещения при механосплавлении. - Физика металлов и металловедение. 118 (7): 665-678.

Неоспоримые свидетельства: (Ист. Свидетельства, факты, документы христианства). Сост. д. Макдауэлл; Пер. с англ. Бахыт Кенжеев. М.: СП «Соваминко», 1992. - 320 с.: ил.

Челпанов Г.И. 1994. Учебник логики. М.: Издательская группа «Прогресс». 248 с.

Яглом И.М. 1980. Математические структуры и математическое моделирование. М.: Наука. 227 с.

Получена / Received: 05.04.2019
Принята / Accepted: 16.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 540-544

Энциклика Папы Римского «Laudato si'» и ее осмысление с позиции православного ученого

А.Н. Гуня[1], А.Б. Ефимов[2]

[1]Институт географии Российской академии наук
11901, г. Москва, Старомонетный пер., д. 29
Institute of Geography, Russian Academy of Sciences
Staromonetny side street, 29, Moscow 119017 Russia
e-mail: gunyaa@yahoo.com

[2]Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051 г. Москва, Лихов пер., д. 6 стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: missioner2017pstgu@gmail.com

Ключевые слова: энциклика, экология, окружающая среда, экологический кризис, религия, наука.
Key words: encyclic, ecology, environment, ecological crisis, religion, science.
Резюме: В основу данной статьи положен анализ энциклики Папы римского Франциска «Laudato Si`» (2015). Дан критический анализ некоторых положений об экологическом состоянии в мире, корнях экологического кризиса, концепции интегральной экологии, связи религии и науки, экологическом воспитании и др. Подчеркнута необходимость более глубокого изучения документа для выработки позиции российских богословов и ученых по ключевым вопросам экологии и развития.
Abstract: This article is based on the analysis of Pope Francis Encyclical "Laudato Si`" (2015). A critical analysis of some statements on the ecological situation in the world, the roots of the ecological crisis, the concept of integral ecology, the connection of religion and science, ecological education, etc. is given. The need for a deeper study of the document to develop the position of Russian theologians and scientists on key environmental and development issues is emphasized.
[Gunya A.N.[1], Efimov A.B.[2] Encyclic of Pope of Rome "Laudato si'" and its understanding from the position of orthodox scientist**]**

1. Введение

Одним из подарков, которыми обменялись по завершении встречи Предстоятели Русской Православной и Римско-Католической Церквей на Кубе 12 февраля 2016 года, стала энциклика Папы Laudato si' (Хвала Тебе). Это вторая энциклика Папы римского Франциска, опубликованная в 2015 году и посвящённая проблемам экологии и защите окружающей среды.

Она переведена на многие языки, в том числе и на русский (Энциклика, 2015). Важность этого дипломатического знака стоит еще осмыслить, как и стоит детально проанализировать весьма внушительный труд Предстоятеля Римско-Католической Церкви. Эта работа - своеобразная рефлексия и, в какой-то мере, исповедь западного христианства, касающегося нынешнего положения человечества. Сам факт замаха такой работы вызывает множество вопросов политического и теологического характера. Уже во вступлении Папа римский сравнивает нынешнее экологическое положение в мире с ситуацией 50-летней давности, когда была угроза ядерной воны. Тогда Папа Иоанн XXIII написал энциклику, в которой не ограничился простым осуждением войны, а пожелал обратиться с предложением мира. Такая аналогия подчеркивает важность экологических проблем, требующих неотложного разрешения. И в этом, безусловно, можно согласиться. К сожалению, в России этот документ прошел почти незамеченным в научных и богословских кругах. Поэтому авторы предложили инициировать дискуссию по широкому кругу вопросов, поднятых в труде Папы Франциска.

2. Методы и данные

В основу данной статьи положен анализ энциклики Папы римского, данная в переводе издательства францисканцев (Москва, 2015). Дан критический анализ некоторых выводов, важных для выработки позиции российских богословов и ученых по данному документу.

3. Laudato si’

Энциклика подразделяется на вступление, шесть глав и молитвы, дающиеся в конце. Важно подчеркнуть, что во всех главах автор анализирует ситуацию, опираясь на научную терминологию и новейшие научные результаты.

В первой главе «Что происходит с нашим домом», выделены приоритетные проблемы экологии: загрязнение и климатические изменения, отходы, проблема воды, утрата биологического разнообразия, ухудшение качества человеческой жизни и социальная деградация, глобальное неравенство и др. При этом подчеркивается весьма слабая реакция человечества на эти и другие проблемы, отсутствие

единства и превалирование финансовых механизмов при решения проблем. Вмешательство человека и применения современных технологий только ухудшает ситуацию, а попытки выработки коллективной стратегии на всемирных саммитах - не эффективны. Часть выводов, приведенных в главе, представляются весьма дискуссионными, например, необходимость равномерного расселения людей по Земле, справедливого распределения таких ключевых ресурсов, как вода и др. Папа Франциск отмечает, что для разрешения современного кризиса нет пока должной культуры и лидерства. Здесь усматривается намек на возможное лидерство (западного?) христианства и делается своеобразный переход к следующей главе.

Во второй главе «Евангелие творения» рассматриваются огромные духовно-нравственные возможности христианства в разрешении накопившихся проблем. Автор отмечает, что не стоит сводить понятие природы только к некоей системе физических и других элементов; в природе самое главное – дар Божий. Сложность экологического кризиса требует объединения усилий ученых, философов и богословов. Папа Франциск приводит в пример социальное учение католической церкви, призываемого активно использовать достижения науки и реагировать на современные вызовы. Это, несомненно, важный аспект и для нынешнего состояния Православной церкви, развития ее социальных связей с обществом и государством на разных уровнях, в том числе и на уровне местных приходов. Можно отметить, что имеется определенный задел в продвижении экологических проектов в рамках православных общин.

Третья глава «Человеческие корни экологического кризиса» подчеркивается увлечение человечества технократическими подходами, иллюстрирующими человеческую самоуверенность и самодостаточность. Автор подчеркивает, что ядерная энергия, биотехнология, информатика, расшифровка нашей ДНК дают страшную власть, человек не знает еще, как правильно пользоваться этой властью. К тому же, логика рыночной системы, воспроизводящая неравенство, делает заведомо тупиковыми любые технические

решения экологических проблем. Более эффективный путь, предложенный в энциклике, - сообщество мелких производителей и непотребительская модель жизни, счастья и сосуществования.

В четвертой главе "Интегральная экология», выражена главная идея Папы римского по концептуальному разрешению насущных экологических проблем в рамках социо-экологического понимания кризиса, где человеческие и социальные аспекты неразрывно связаны с экологическими вопросами. В работе активно используются такие важные термины, как экология социальной сферы, культурная экология, экология повседневной жизни и др.

В пятой главе «Некоторые ориентиры и линии действия» Папа Франциск предлагает начать на всех уровнях социальной, экономической и политической жизни всесторонний диалог, в том числе диалог религии и науки. Принятые решения, будь они очень правильными (как, например, решения конференции ООН в 1992 году), плохо реализуются. Однако, что делать? Вывод Папы о том, что нужна настоящая всемирная политическая власть, требует пояснений.

Шестая глава «Экологическое воспитание и духовность», подчеркивается, что ни один проект не может быть эффективным, если он не осуществляется ответственной совестью. Воспитание детей должно осуществляться ради союза между человечеством и окружающей средой. Папа упоминает Франциска Ассизского, как пример отношения человека с природой - творением Божиим.

В заключении своего труда Папа Франциск предлагает общую молитву о нашей земле.

4. Заключение

Человечество вошло в новую фазу борьбы за передел ресурсов, в которой грани мира и войны все больше стираются. С этой точки зрения подаренный Предстоятелю Русской Православной церкви документ имеет большое значение для обеспечения взаимодействия различных стран и культур по вопросам экологии развития. Многие выводы энциклики хорошо аргументированы и в целом справедливы. Остается только реализовывать эти и другие идеи. И здесь возникает

вечная проблема о расхождении слов и дел (…по плодам их узнаете их, Матф. 7:20). Конечно, не стоит пассивно ждать «плодов» западной цивилизации. Многие положения энциклики, такие как связь религии и науки, социальная функция церкви, необходимость духовно-экологического воспитания и др. необходимо активно использовать в России. Справедливо сказать, у Православной церкви уже имеются важные документы, разработанные и принятые в последние десятилетия: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000), «Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека» (2008), «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии» (2013). Однако обобщающих трудов, основанных на современных научных концепциях и освещающих всесторонние аспекты человека и окружающей среды, исходя из православной точки зрения, пока нет. Солидный труд Папы рисского Laudato si’, несомненно, должен быть детально проанализирован российскими учеными и богословами для выработки православной точки зрения на современные проблемы экологии и развития.

ЛИТЕРАТУРА

Энциклика Папы Римского “Laudato si'” о заботе об общем доме. М.:Некоммерческая организация «Издательство Францисканцев». 2015. 679 с.

Получена / Received: 02.04.2019
Принята / Accepted: 26.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 545-549

Диалог науки и религии

Л.К. Конышева

Миссионерский отдел Екатеринбургской епархии русской православной церкви
620102, г. Екатеринбург, ул. Репина, д. 6
Missionary Department of the Yekaterinburg diocese of the Russian Orthodox Church
Repina str., 6, Ekaterinburg 620102 Russia
e-mail: konkl@yandex.ru

Ключевые слова: тезаурус, диалог, научное сообщество, научная апологетика, парадигма.
Key words: thesaurus, dialogue, scientific community, scientific apologetics, paradigm.

Резюме: В статье рассмотрены основные типы отношений научного сообщества к Православию. Показана динамика изменения отношений научного и православного сообществ.
Abstract: The article deals with the main types of relations of the scientific community to Orthodoxy. The dynamics of changes in relations between the scientific and Orthodox communities is shown.
[Konysheva L.K. Dialogue of science and religion**]**

Прежде всего, подчеркнем, что под словом «наука» в дальнейшем будем понимать цикл естественный наук, а под словом «религия» только Православие.

Статья касается в основном наблюдений и заключений, сделанных по работе семинара «Диалог науки и религии», который более пяти лет проводится на различных площадках города Екатеринбурга. В дальнейшем название семинара «Диалог науки и религии» будем сокращать до «Диалог…». Семинар является проектом Миссионерского отдела Екатеринбургской епархии. Аналогично семинару «Наука и вера», который вот уже более 20 лет проводится в ПСТГУ, «Диалог…» имеет в основном научно-апологетическую направленность. Цели работы семинара – миссионерство в научном сообществе и просветительство.

Для ведения диалога необходим общий тезаурус. Одинаковые термины в религии и науке очень часто имеют весьма различные смыслы и объемы. Зачастую именно это приводит к невозможности содержательного диалога между учеными и богословами. Например, для физика, воспитанного в

традиционной научной парадигме, где материальность не имеет градаций, утверждение о том, что ангелы более материальны, чем Бог, но менее материальны, чем человек, звучит, по меньшей мере, странно. Однако, читая об ангелах у преподобного Иоанна Домаскина (2015), находим: «Ангел есть сущность…бестелесная…Бестелесною же она называется и невещественною по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только не сравним [ни с чем], оказывается и грубым, и вещественным…». Именно понимание материальности как вещественности и телесности позволяет говорить о градации материальности. Такое понимание вполне созвучно современной физике, уравнивающей движущуюся массу (аналог телесности и вещественности) и энергию (бестелесность, невещественность) в знаменитой формуле Альберта Эйнштейна $E=mc^2$.

У физиков, занимающихся косной материей можно прочитать (Гапонцев, 2018): «…рано или поздно обнаруживается совпадение содержания индуктивных понятий, используемых нами в жизни, и соответствующих им понятий Откровения».

При переходе от неживого к живому картина меняется. Например, понятие «смерть человека» в медицине и религии (христианстве) вряд ли можно совместить. В медицине человек жив, пока его мозг дает соответствующие отклики на внешние медицинские воздействия (Попова, 2011). В связи с развитием реанимационных технологий, момент смерти может растянуться на годы. Смерть человека в настоящее время диагностируется не врачом и тем более не священником, она определяется законом РФ (Закон РФ от 22 декабря 1992 г. N 4180-I). В Православии, как известно, момент смерти - это момент выхода души из тела. Но заметить выход души приборами, а значит, сопоставить момент смерти с законом, невозможно.

Несоотносимость некоторых законов биологии с Православием на современном этапе развития биологии приводит к тому, что ряд ученых встают на позицию воинствующего атеизма. Так атеистом номер один по праву считается английский биолог Ричард Докинз, написавший весьма популярную книгу «Бог как иллюзия». В нашей стране

крупнейший российский биолог Александр Владимирович Марков в своем двухтомнике «Эволюция человека» (Марков, 2011) пытается убедить читателя, в том, что любовь, религиозные убеждения и даже политические предпочтения связаны с деятельностью определенных зон головного мозга. Особенно впечатляет исследование кандидата биологических наук Александра Юрьевича Панчина (2014). Он опросил 75 человек, из которых 19 с учеными степенями, и по столь «представительной» выборке делает вывод о том, что традиционная религия занимает первое место по абсурдности и второе место по обскурантизму.

Такого рода выводы делаются в науке тогда, когда она успешно развивается в пределах закрепленной парадигмы. Так физики конца XIX века, уверенные в полноте своих теорий считали излишней «гипотезу Бога». Например, выдающийся британский логик и математик Бертран Рассел (1987) в своей лекции «Почему я не христианин», прочитанной в 1927 году, аргументировал возможность образования мира без участия Бога тем, что «…нет никаких оснований считать, что мир не мог существовать вечно». А представленная в этом же году Жоржем Леметром теория Большого Взрыва, предложенная ранее Александром Фридманом (1922 г.) и принятая сейчас научным сообществом, говорит о том, что наша Вселенная существует не более четырнадцати миллиардов лет

Весьма далеки друг от друга представления богословов и ученых в области психологии. По мнению некоторых священников, сознание не связано с мозгом, поскольку молитва творится не словами, не речью, но сердцем. В то же время психологи изучают человека в основном с помощью тестов, то есть по его словесным откликам.

Таким образом, привлекая Шестоднев, можно сделать следующий вывод. Науки, занимающиеся первым и вторым днями Творения, то есть эволюцией костной материи, не видят противоречий своих концепций с богословием. Более того, богословский подход к миру определяет вектор развития этих наук. В следующие дни Творения по слову Божию Земля производит флору и фауну. Здесь единства между Священным Писанием и наукой в настоящее время нет. Венец Творения –

человек, наделенный самим Богом «душею живою», с его непонятным сознанием, непонятным мозгом и тягою к свободе, пока что малодоступен для изучения наукой.

Одна из задач работы семинара «Диалог…» - привлечение ученых к Православной вере. Научное сообщество - очень тяжелое миссионерское поле. Можно увидеть три типа отношений ученых к Православной вере:

- атеизм;
- разделение веры и научной деятельности;
- попытки соединения истин Священного Писания и науки.

Атеизм ученого чаще всего сочетается с незнанием основ Православия, что в свою очередь связано с длительным периодом официального атеизма в нашей стране. Люди, считающие основным достоинством человека силу его интеллекта, дают Богу советы, как бы следовало Ему творить и обустраивать мир, забывая при этом, что широта вѝдения Бога и широта вѝдения человека несоизмеримы.

Многие верующие ученые не пытаются соединить свою науку и веру. Примером такого ученого является наш выдающийся математик и физик Николай Николаевич Боголюбов (1909-1992), который не скрывал религиозность даже в период «победившего атеизма» и, по свидетельству его брата Алексея Николаевича, регулярно исповедался и причащался.

Когда табу на Православие было снято, оказалось, что многие ученые были верующими. Появились интересные работы, соединяющие науку со Священным Писанием, стали проводиться конференции, объединяющие ученых, теологов, философов. Выпускались сборники трудов конференций и семинаров. Такая работа, соединяющая науку и Православие, на наш взгляд, имеет большой миссионерский потенциал, поскольку приводит в Церковь не только ученых, но и людей доверяющих науке. Однако соединение науки и религии не должно быть искусственным, насильственным. Не надо соединять то, что пока не соединяется, надо подождать и, скорей всего придет время и произойдет естественное согласование повзрослевшей науки и Священного Писания. Не

надо также превращать Бога в «Бога белых пятен», ссылаясь на него тогда, когда возникает задача, науке пока непосильная.

Следует отметить, что в настоящее время происходит некоторый спад активности взаимодействия науки и религии. Возможно, это связано с тем, что в настоящее время нет таких научных наработок, которые бы очевидным образом согласовывались со Священным Писанием. Но это не значит, что диалог науки и религии должен затихать. Кроме миссионерских и апологетических задач у науки и Православия есть общие задачи просветительства. В настоящее время поле всевозможных лже-, псевдо-, паранаук и религий необычайно широко. И это поле где плечом к плечу должны работать наука и Православие.

ЛИТЕРАТУРА

Гапонцев В.Л. 2018. Анализ возможности согласования религиозных взглядов на творение мира с позициями современной науки. Диалог науки и религии: сборник материалов научно-апологетического семинара. Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария: 9-21.

Дамаскин Иоанн, преподоюный. 2015. Точное изложение Православной веры. М.: Сибирская Благозвонница. 476 с.

Закон РФ от 22 декабря 1992 г. N 4180-I «О трансплантации органов и (или) тканей человека» (с изменениями и дополнениями) Статья 9. Определение момента смерти.

Марков А.В. 2011. Эволюция человека. Книга 2. Обезьяны, нейроны и душа. Астрель, Corpus. 512 с.

Панчин А.Ю. 2014. 10 самых опасных заблуждений, псевдонаук и суеверий. В защиту науки. Бюллетень. № 13-14. М.: Наука. 284-296

Попова О.В. 2011. Смерть мозга: инновация в области ценностей. Сборник материалов XIII конференции «Наука. Философия. Религия»: Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий (г. Дубна, 20-21 октября 2010 г.).М.: Фонд Андрея Первозванного: 46-53.

Рассел Б. 1987. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. Пер. с англ. М.: Политиздат. 334 с.

Получена / Received: 05.04.2019
Принята / Accepted: 18.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 550-560

Знание как вера-аксиома и вера как аксиома-знание

Ю.Т. Лисица

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University
Likhov side str., 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: pstgu@pstgu.ru

Ключевые слова: вера, знание, очевидность, аксиома, абсолютность, условность.
Key words: faith, knowledge, evidence, axiom, absoluteness, convention.
Резюме: В статье рассматриваются сходство и различие веры и знания и сопутствующее им понятие очевидности.
Abstract: The article deals with the similarity and difference of faith and knowledge and the accompanying concept of evidence.
[Lisitsa Yu.T. The knowledge as a faith-axiom and faith as an axiom-knowledge**]**

Проблема веры и знания уже настолько разработана и исследована тысячами авторов, что говорить в этом плане о чем-то новом, оригинальном и неизвестном людям не приходится. Скорее всего можно кратко или обширно воспроизвести дискуссию и полемику вокруг нее. Надеяться же на то, что можно где-нибудь или когда-нибудь изложить *конкретный* результат этих споров, полностью или хотя бы частично закрывающий эту проблему, не стоит. «Вера и знание» - вечный вопрос.

Более того, я хотел бы избежать традиционных дискурсов и возражений на религиозные представления о вере, например, сомнение и критику на определение веры и совершения верою Апостола Павла в его «Послании к Евреям» (Евр 11, 1), когда вере противополагается знание; или свести все к вопросу о взаимоотношениях веры и знания, или определять веру как «нижнюю ступень знания» (позитивисты), а иногда и просто отрицать ее познавательную функцию (агностики), и даже не стал бы рассматривать мистическо-антиномический подход к этой проблеме о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова и др., и совсем не стал бы рассматривать проблему и в плане ультра-рационалистического взгляда на этот вопрос И.А. Ильина, произведения которого я все-таки беру для исходного словника

- наиболее продуманного и определенного - базовых научных понятий о вере и знании.

Моя задача - найти конкретный и несложный пример из моего собственного научного и религиозного опыта, который мог бы прояснить роль «очевидности», неизменно фигурирующей в этой проблеме, как в вере, так и в знании. Очевидность как аксиома (не требующая доказательства) и аксиома как очевидность (ценность, высшее качество) - это я и имею в виду в заглавии своей статьи.

Что есть знание вообще?

Мне уже приходилось говорить на наших конференциях о знании (Лисица, 2010: 29-47) и сейчас повторю кратко. *Знание* - узнавание, делание чего-то известным, понятным, осмысленным; для греков знание отождествлялось с умом, сознанием, духом, пониманием, рассудком, разумом, здравым смыслом, мнением, убеждением; (умо) настроением, склонностью, мыслью, замыслом, решением, постановлением, изречением, предложением-суждением, наконец, gnoma - это высказывание общего характера (Лисица, 2010: 29). Скорее всего, это *инструментарий* для получения знания, чем знание само по себе.

Знание имеет двойной состав: «знание-сознание (иметь в мыслях), знание-умение (уметь делать)». Так различал доцент Ильин, когда в 1913 году, вернувшись из заграничной научной командировки уже опытным феноменологом, прослушавшим лекции Эдмунда Гуссерля, сам стал читать свой курс «Введение в философию. Философия как духовное делание» для студентов Императорского Московского университета (Ильин, 2013: 49-172).

Можно, конечно, отметить непосредственные наблюдения научного опыта каждого человека: знанию можно *научиться* (отсюда наука), знание можно *добыть* (отсюда «грызть гранит науки» - слова Льва Троцкого, ставшие девизом советских студентов), знанием можно *овладеть* (например, духовным деланием, послушанием), знание можно *приобрести, продать* или *украсть* (например, с помощью цивилизаторов древности, учивших народы важным первичным умениям и навыкам, или запатентовать свое открытие, формулу, а потом

торговать ими, или выкрасть секретную информацию - военный и промышленный шпионаж), у знания есть *предел* («Нельзя объять необъятное», Козьма Прутков; или столкнуться с таким явлением как *универсальные объекты*: без ограничительных аксиом, например, в теории множеств - множество всех множеств - неопределимо и ошибочно названо «противоречивым»).

Знание делится на *безусловное* (философия и ее предмет *смысл*) и *условное* (прочие науки, чьи предметы обусловлены *средой, способом существования, материальной* и даже *трансцендентальной* природой).

Для знания, подчеркивал Ильин (2013: 161), всегда должны быть налицо два элемента:

I. Объективная интуиция в предмет.

II. Разумно-логическое раскрытие содержания.

Научному знанию (школе, академии) присуще *строгость* и *доказательность*. (Псевдонаучные «знания» - астрология, эзотерика, уфология, морозовско-фоменковская теория датировок событий в истории и под. - обычно игнорируют строгость и доказательность.)

Целью и критерием настоящего знания является *истина,* или *достоверность*, которые в некотором смысле различаются, по крайней мере в юриспруденции: если истина - это *неоспоримость* доказательств, то достоверность - это *вера* в неоспоримость доказательств. *Ложь* - антипод истины, *фальсификация* - антипод достоверности. (*Выдумки* - сознательные или бессознательные - суть проявления *неправды*.)

Что такое вера?

Вера, есть то, о чем так часто говорит Иисус Христос в Евангелии: «Истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры» (Мф 8, 10), «и, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои» (Мф 9, 2), «Иисус же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай, дщерь! вера твоя спасла тебя» (Мф 9, 22), «Когда же Он пришел в дом, слепые приступили у Нему. И говорит им Иисус: веруете ли, что Я могу сделать это? Они говорят Ему: ей, Господи! Тогда Он коснулся глаз их и сказал: по вере вашей да будет вам» (Мф 9, 28-29), «И не совершил там многих чудес по

неверию их» (Мф 13, 58), «Тогда Иисус сказал ей в ответ: о, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему. И исцелилась дочь в тот час» (Мф 15, 28), «Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф 17, 20), «И сказал им: что вы так боязливы? как у вас нет веры?» (Мк 4, 40), «Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему. И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк 9, 23-24), «Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом» (Лк 16, 10), «И сказали Апостолы Господу: умножь в нас веру» (Лк 17, 5), «Но Сын Человеческий, придя. Найдет ли веру на земле?» (Лк 18, 8), «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин 3, 26), «Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищете?» (Ин 5, 44), «Потому Я и сказал вам, что вы умрете во грехах ваших; ибо если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших» (Ин 8, 24), «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин 11, 25-26). Это далеко не все слова Иисуса Христа о *вере* в Евангелии.

Классическое и самое емкое определение веры (*определение* - это всегда скрытая аксиома) высказано Апостолом Павлом в «Послании к Евреям», 11, 1:

«Ἕστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων» («Esti de pistis hupostasis, pragmaton elenhos ou blepomenon») «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».

Перевод этой фразы точный, но канонически сжатый, а ее расширенный перевод с сопутствующими коннотациями показателен: «**Вера же** (верность, надежность, честность, доверие, уважение, уверенность, мнение, представление - в противоположность ἐπιστήμη (episteme) - знанию, науке, познанию, пониманию, разумению, умению, искусству, ловкости) **есть ожидаемо-** (полагаемое сильной и крепкой

надеждой) **намеренной** (*воли, жизненной силы, жизни, души*) **сущности** (уверенности, стойкости, мужества, основания, действительного), **прагматического** (твердого, предметного, дельного, настоящего) **доказательства невидимого**».

Вера, с одной стороны, есть *знание*, так как во что мы верим, нам известно, но, с другой стороны, разительно от него отличается. В частности, в противоположность знанию, вере *нельзя* научиться («И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию», Мк 9, 23-24) она всегда есть у человека - слабая («И сказали Апостолы Господу: умножь в нас веру», Лк 17, 5) или сильная, глубокая или поверхностная, легковерная, неверная («Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищете?», Ин 5, 44), маловерная, или оскудевшая («но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих», Лк 22, 32), истинная или ложная, спасительная или губительная («Наконец, явился самим одиннадцати, возлежавшим на вечери, и упрекал их за неверие и жестокосердие, что видевшим Его воскресшего не поверили», Мк 16, 14). Веру можно только культивировать (участвуя в культе и церковной жизни) и укреплять («молитвою и постом»), веру *нельзя* добывать, верою *нельзя* овладеть («И не совершил там многих чудес по неверию их», Мф 13, 58), веру *нельзя* приобрести («Ибо братья Его не веровали в Него», Ин 7, 5) или украсть («Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, - не верьте», Мф 24, 23), у веры *нет предела* («Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас», Мф 17, 20; «Иисус же сказал им в ответ: истинно говорю вам, если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницей, но если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, - будет; и всё, чего не попросите в молитве с верою, получите», Мф 21, 21). Но *вера* - спасительна, в отличие от знания («и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царство Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие», Мк 1, 15; «а упавшее при пути, это суть слушающие, к которым потом приходит диавол и уносит слово

из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись», Лк 8, 12).

И если вера в Евангелии понимается как знание, то это знание особое, не от человека («Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал Ему в ответ: Ты Христос. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах», Мф 16, 15-17).

Целью и критерием настоящей веры является *исповедание веры для спасения души* - свидетельство о своей вере в Бога добрым словом и добрым делом («Вера без дел мертва», Иак 2, 17), стойкое следование этому, что часто требует от христианина полного самоотречения, оставления мирских благ, мужества, терпения мучений и страданий, презрения к насильственной смерти. Примером стойкого и мужественного исповедания веры для христиан являются Святые мученики. Исповедник (*греч.* ὁμολογητής, *лат. confessor, confessoris*) - особый лик святых в христианстве. «*Жить стоит только тем и верить стоит в то, за что стоит бороться и умереть;* ибо *смерть* есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний. <…> Ибо *то, что не стоит смерти, то не стоит ни жизни,* ни веры!..» (Ильин И.А. 1993. С. 52, 53).

Безверие и безбожие - антипод веры, *противобожие* и *богоборчество* - антипод исповедничества. *Доверие* (Богу) - есть добродетель, *недоверие* - есть грех. Установленное *отношение* с Богом*, общение* с Ним - есть абсолютное добро; *отпадение* от Бога, *разрыв* с Ним - есть абсолютное зло. Вот набор неоспоримых религиозных *аксиом*, может быть, не так очевидных, как несомненно ценных, без чего религия не может существовать.

Определение веры у Ильина сугубо Евангельское: «Вера есть именно уповаемых извещение» (Ильин, 2013: 165).

В религиозном состоянии души всегда налицо три элемента:

I. Интенсивная уверенность в некоем обстоянии.

II. Переживание важности этой уверенности, ее субъективной необходимости.

III. Воля к установлению интенсивной связи с открытым

обстоянием и к осуществлению ее (Ильин, 2013: 163).

В основании и в природе веры лежит глубокая идея *очевидности*: «В религии переживание очевидности особенно может иметь характер потрясающего и обжигающего душу открытия (“откровения”), вдохновленного постижения, “абсолютного” усмотрения. <…> Религиозное переживание не исчерпывается, конечно, переживанием очевидности, но последнее в нем всегда налицо: категорическое, “откровенное”, *так есть* и усмотрение того, что так есть. Вместе с этим и источник религиозной уверенности. Вера есть не только уверенность *в абсолютном*, но *и абсолютная* уверенность в абсолютном» (Ильин, 1994: 12).

И если в религии и в вере в Бога эта очевидность является альфой и омегой религиозной и церковной жизни, то в знании и науке, где все проверяется рассудком, внутренне созерцается разумом и находящим основания умом, тоже переживается очевидность искомого обстояния, как в начале научного пути (аксиомы, не требующие доказательств, предпосылки, без которых невозможно двигаться вперед), так и в самом конце его, когда доказанное и усмотренное обстояние (теоремы ли, физического или биологического закона, сущность социального или общественного явления, философской истины, эстетического предмета или нравственного закона) заканчиваются сердечным созерцанием этой очевидности, радостью ее чудесности и красоты, уверенности в несомненности этого знания, переживание его как Божьего дара.

«Бесспорно, есть немало людей, которые не верят *в Бога.* Но это совсем не значит, что они *ни во что* не верят и что поэтому их можно причислить к людям, живущим без всякой веры. Ведь возможно, что они верят не в Бога, а во что-то другое… Во что же? В нечто такое, что они принимают за главное и существенное в жизни, что действительно *для них* и есть *самое важное,* чем они дорожат и чему они служат, что составляет предмет их *желаний и стремлений.* Такое отношение и есть отношение веры; и кто имеет такой предмет, тот верит в него» (Ильин, 1993: 41).

Вера, как и знание, может быть *истинной* и *ложной*, в этом их сходство. *Веровать* и *верить* - это разные глаголы,

вернее различающиеся существенными оттенками: верить можно во все - в карты, гороскопы, научные теории сомнительного и явно гипотетического характера, в предрассудки, что часто встречается с человеком и народами - но веровать можно только в Истинного Бога. Не все заслуживает веры, и нужно различать *доверие* и *доверчивость*, о чем, конечно, знают многие.

«Человек верит в то, что он воспринимает и ощущает, как *самое главное* в своей жизни. Скажи мне, что для тебя самое важное в жизни, и я скажу, во что ты веришь. Душа твоя прилепляется к тому, во что ты веришь, как бы живет и дышит им; ты *желаешь* предмета своей веры, ты ищешь его; он становится источником твоей *радости* и остается им даже тогда, когда тебе его не хватает. Здесь пребывают твои чувства и твое воображение. Словом, здесь *реальный центр* твоей жизни: тут твоя любовь, твое служение, тут ты идешь на жертвы. Здесь твое сокровище; а где сокровище твое, там и сердце твое; - там и *вера* твоя» (Ильин И.А. 1993. С. 43).

Вера - это *вертикальное измерение* человека; тогда как знание - это *горизонтальное измерение* его. Известное всем определение человека как Homo Sapiens - человека разумного, можно безусловно дополнить как Homo Credentes - человека верующего.

И наконец, обещанный простой пример, понятный всем, кто учился в школе. Геометрию плоскости изучают, следуя Евклиду, принятием пяти аксиом - очевидных, не требующих доказательств. После чего геометрия превращается в красивую и богатую науку, доказательную, убедительную и имеющую неоспоримые практические применения и приложения, что говорит и о самом названии геометрии - *земли измерение*. Ее теоретические (математические) объекты - точки, прямые, плоскость, треугольники и многоугольники, окружности и более сложные плоские кривые ясны и понятны не только математику, но и обычному человеку: они *практически очевидны*. И все это результат принятия *на веру* пяти несложных постулатов Евклида.

Позже и значительно позже с евклидовой прямой связали и уникальное множество *действительных чисел*, а после

Декарта, связавшего плоскость «декартовым произведением» множества действительных чисел, стала развиваться аналитическая геометрия - естественное продолжение геометрии плоскости Евклида.

Известно также, что пятый постулат Евклида, утверждающий, что на плоскости через точку, не лежащую на данной прямой, можно провести одну и только одну прямую, параллельную данной, вызывал некоторые сомнения в своей очевидности и его пытались доказать, но безуспешно. Результатом стало открытие неевклидовой геометрии Лобачевского (или гиперболической геометрии). Математикам открылась другая, рядом стоящая очевидность, и ее принятие на веру (предыдущие 4 постулата Евклида и пятую аксиому, утверждающую, что через точку, не лежащую на данной прямой, проходят по крайней мере две прямые, лежащие с данной прямой в плоскости и не пересекающие ее) не только не разрушило геометрию Евклида, которая осталась безупречной со своими пятью постулатами, но открыло более широкий горизонт геометрического знания. Тут как бы математикам сказано: «Видели очевидное и поверили. Присмотритесь более пристально и увидите еще более сложные, но также очевидные обстояния и довертесь им».

Как же можно присмотреться к очевидности еще более пристально? Всем математикам хорошо известна *непрерывность* действительных чисел или действительной прямой: на евклидовой прямой и на множестве всех действительных чисел *нет* пустот, дыр, щелей или пропастей (gaps), как обычно выражаются математики. Это очевидно и вытекает из принятых в теории аксиом, в частности, аксиомы Архимеда о том, что какой бы маленький отрезок прямой ни взять, то в произвольный и как угодно большой отрезок прямой маленький отрезок можно последовательно вкладывать такое количество раз, что в совокупности сумма этих отрезков превзойдет длину большого отрезка. Доказать эту аксиому нельзя, потому что, вообще говоря, это неверно. Но приняв ее на веру, получим глубочайшую теорию евклидового поля. Присмотревшись пристальнее, можно усмотреть и более глубокую очевидность: вокруг каждого действительного числа,

лежащего на прямой, имеется огромное количество новых точек, несоизмеримое с совокупностью всех действительных чисел, которые также являются числами и вместе с самими действительными числами составляют линейно-упорядоченное неевклидово поле, т.е. эти новые (и старые) числа можно складывать, умножать и делить (кроме, конечно, деления на ноль), для любых двух чисел всегда выполняется одна из трех возможностей: либо эти числа равны, либо первое больше второго, либо второе меньше первого. Это знаменитые числа современного английского математика Конвея, который обнаружил их, разрабатывая известную теорию игр (Conway John, 1976). Это открытие показало, что «прямая», состоящая из всех его чисел тотально «дырявая», а любой математический континуум - это фикция или, если не ввести дополнительные ограничительные аксиомы, например, однородность Евклидовой прямой или ограничение по мощности новых возникающих чисел Конвея. А фраза: «совокупность всех чисел Конвея» без ограничительных аксиом не имеет конкретной реализации или, по-другому, такой совокупности просто не существует.

Это открытие, эти новые очевидности - не только расширение человеческих знаний, но и свидетельство уникальности всех предыдущих классических воззрений на числа и на геометрические объекты. И даются они нам в дар по нашей вере и доверию к Богу, сотворившему окружающий нас мир. Они соответствуют *постепенности* в раскрытии учения о Боге, которую необходимо предполагать в истории божественного откровения и в том, как Бог приоткрывается самому человеку.

Так что в науке-знании очевидность *относительная, условная*, в вере-знании очевидность *абсолютная*, *безусловная*.

ЛИТЕРАТУРА

Ильин И.А. 1993. Собрание сочинений. В 10-ти томах. Т. 1. М.: Русская книга. 400 с.

Ильин И.А. 1994. Собрание сочинений. В 10-ти томах. Т. 3. М.: Русская книга. 592 с.

Ильин И.А. 2013. Собрание сочинений. Философия как духовное делание. М.: ПСТГУ. 715 с.

Лисица Ю.Т. 2010. О Богооткровенном и человеческом знании. О языческих проявлениях в философских системах. - Богословие, история и практика миссий. Альманах миссионерского факультета ПСТГУ. Вып. 1: 29-47.

Conway John H. 1976. On Numbers and Games, London Mathematical Society Monographs. No. 6. London-New-San Francisco: Academic Press. 238 p.

Получена / Received: 08.04.2019
Принята / Accepted: 18.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 561-566

Творчество и вера

В. Маслов *игумен*

Монастырь святой великомученицы Екатерины
142702, Московская обл., г. Видное, Петровский пр., д. 21
Monastery of St. Catherine the Great Martyr
Petrovsky pr., 21, Vidnoe, Moscow Region 142702 Russia
e-mail: monk_vladimir@mail.ru

Ключевые слова: творчество, вера, взаимоотношения науки и религии.
Key words: creativity, faith, relationship between science and religion.
Резюме: Сейчас многие учёные настаивают на принципиальной несовместимости науки и веры. Автор доказывает, что творчество, без которого наука немыслима, невозможно отделить от веры. Более того, творчество и вера - это две стороны одной медали.
Abstract: Now many scientists insist on the fundamental incompatibility of science and faith. The author argues that creativity, without which science is unthinkable, cannot be separated from faith. Moreover, creativity and faith are two sides of the same coin.
[Maslov V. *priest.* Creativity and faith**]**

Мы привыкли к тому, что люди обычно разделяют творчество и веру как явления совсем разные. Но правильно ли это? Посмотрим какое определение веры дал Апостол Павел. В послании к Евреям он пишет: «*Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом.*» (Евр. 11,1) На церковнославянском языке это определение звучит ещё интереснее: «*Есть же вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых*». Как это похоже на то, как мы понимаем творчество! «Вещей обличение невидимых» - это ведь ни что иное как перевод чего-то из мира духовного, невидимого в нашу видимую, ощущаемую реальность. А появление в этом материальном мире чего-то нового мы как раз и воспринимаем как акт творчества.

Почему же мы тогда так по-разному относимся к творчеству и к вере? Чем они отличаются? Прежде всего, наверное, тем, что у них разная направленность и разные результаты. Результатом творческой деятельности людей обычно бывает изменение внешнего мира или создание особой реальности, как например в случае творчества в области

математики или музыки. Результатом же действия веры является изменение во внутреннем духовном мире человека или какие-то изменения в социальной жизни, осознать которые удаётся отнюдь не сразу. Первые изменения внешние; они вполне видимы и хорошо ощутимы. Последние же, поскольку они встроены в обычную жизнь, заметны гораздо меньше, однако последствия их могут быть для нас в конечном итоге значительно большими.

Кроме знания об объективном мире, который изучает наука и в котором человек ощущает себя творцом, есть ещё отношение человека к этому миру. Так вот, область отношений - это как раз та область, в которой в наибольшей степени проявляется наша вера. Здесь присутствует личность, и хотя той определённости и чёткости, которую мы ценим в объективных отношениях нет, но есть другое - значимость и смысл. И конечно последние для нас не менее важны, чем знание законов объективного мира. Неопределённость же этих отношений происходит, по-видимому, вследствие того, что мы им уделяем гораздо меньше внимания.

Если мы теперь повнимательнее приглядимся к тому, как мы решаем творческие задачи, то обнаружим, что вера человека зачастую играет здесь определяющую роль. Приступая к решению задачи, мы прежде всего должны решить, насколько эта задача важна и нужно ли ею заниматься. Этот вопрос решается часто верой. Далее, если задача актуальна, то встаёт вопрос, правильно ли она поставлена, разрешима ли она и насколько мы готовы приступить к её решению. Этот вопрос тоже решается верой. И далее, когда мы задачу уже решать начали, возникает вопрос выбора направления поиска решения и методов, которыми мы будем пользоваться. Каких-то чётких рекомендаций здесь тоже нет. Кроме того, если мы столкнулись с трудностями и задача не решается, то продолжать тратить время, силы и пытаться добиться результата нас заставляет опять же вера в то, что результат будет получен. То есть творчества без веры не бывает.

Заметим сразу, что речь здесь идёт пока не о Боге, а о нашей способности извлекать нечто из мира невидимого (из «небытия») и привносить его в наш ощущаемый реальный мир.

Люди часто довольно успешно пользуются своими способностями, не слишком задумываясь, откуда эти способности у них взялись. Мы начинаем говорить и мыслить задолго до того, как у нас впервые появляется вопрос как мы это делаем. Также и пользоваться своими способностями верить и творить мы начинаем задолго до того, как мы узнаём о Боге - источнике и дарителе этих способностей.

Знание о законах музыкальной гармонии, о выдающихся музыкантах и их творчестве отнюдь не гарантирует вам, что вы станете композитором. Знания о Боге, о святых и о вере также не научают человека вере. Точнее, не научают пользоваться способностью верить. Знания о Боге и о вере полезны только практикующим верующим, которые используют эти знания не для споров и доказательств, а для развития и укрепления своей веры. Тем, у кого вера «работает» и приносит плоды.

Пока что мы говорили о вере отдельного человека. Но есть ещё вера Церкви и здесь мы сталкиваемся с проблемой. Что знает большинство людей о православной Церкви? Прежде всего, они вспоминают девиз: «Русь святая, храни веру православную!» Православных же людей они называют ортодоксами. И всё бы ничего, ведь слово ортодоксия и переводится на русский язык как православие или правильная вера, но беда в том, что ортодоксия стала восприниматься как синоним традиции и неизменности. Поэтому представить себе возможность творчества в рамках православной веры людям трудно.

Да, когда-то апостолы несли миру совершенно новое мировоззрение, коренным образом менявшее жизнь тысяч, а потом и миллионов людей. Сколько было в это время откровений и чудес! Это было творчество высочайшей пробы! Но интересно то, что о творчестве тогда никто не говорил. Все говорили о вере, ибо главные изменения ожидались не в окружающем мире, а во внутренней жизни самого человека.

Затем была эпоха святых отцов, которые устроили определённый порядок жизни Церкви, создали чин богослужения и Литургии, а также много нового сказали о законах духовной жизни и о том, как понимать Священное Писание. Потом был период распространения христианской

веры с множеством исторических событий. Творческая мысль людей в это время была сосредоточена прежде всего в области богословия.

А далее мы видим, как интерес людей с познания Бога постепенно смещался на познание человека, его тела, окружающей его природы, на поиск законов природы в которых Бога уже не было. Люди перестали говорить о вере и стали говорить о творчестве. И сами себя стали мыслить творцами. Потенциал веры и творчества стал работать совсем в другой области и давать совсем другие результаты.

Какой вывод можно из всего этого сделать? Я думаю тот, что, если мы хотим, чтобы вера в Церкви ожила и дала ощутимые плоды в нашей жизни, мы должны быть готовы к появлению в жизни Церкви чего-то нового. Новых идей, новых людей с этими новыми идеями и новых неожиданных событий. Сейчас совершенно недостаточно хранить веру в чистоте и неизменности. Чтобы вера была живой она должна «работать», давать результаты. И нельзя ни в коем случае подменять веру знаниями о вере! Потому что правильных знаний у человека может быть много, а веры может не быть никакой. И тогда он из человека православного легко может превратиться в атеиста или поверить в какое-нибудь суеверие.

Сейчас знание о Христе и Его Воскресении распространилось широко. С верой же дело обстоит намного сложнее. Если справедлива идея о том, что вера и творчество по своей сути едины, то вера, как и творчество, постоянно должна приносить плоды - давать результаты. Но если в задачи Церкви не будет входить творческое развитие её учения, если Церковь будет заниматься только сохранением и распространением уже понятого, то с потерей творчества будет теряться и вера. Место истины займут её суррогаты - новые учения и секты, которые, помимо того, что они новые, всегда гораздо проще для усвоения чем правильная христианская вера.

Вернёмся к творчеству и посмотрим каким образом новое появляется на свет. В замечательной книге Жака Адамара «*Исследование психологии процесса изобретения в области математики*» автор занялся изучением не результатов творчества, а его процессом. И обнаружил некоторые

интересные вещи, которые человек верующий просто не может оставить без внимания. Да, открытиям, как правило, предшествует большая подготовительная работа. И, пытаясь решить задачу, математик находится в немалом духовном напряжении. Но само открытие обычно происходит не в момент наибольшего напряжения, а наоборот тогда, когда человек бывает чем-то от основной задачи отвлечён.

Решение приходит неожиданно, вдруг и часто оказывается не таким, каким ожидалось. Часто при этом оно и намного интереснее. Воспринимается решение как некий неизвестно откуда появившийся дар. Откуда взялся этот дар, и кто даритель? Иногда автор открытия вполне определённо считает его даром Бога и понимает, что настоящий Автор не он, а именно Бог. Чаще же современные учёные, отчётливо понимая, что решение возникло не в их сознании, пытаются найти источник творчества в пределах психики самого человека. Говорится о работе подсознания или бессознательного. Кто-то, понимая, что это «бессознательное» по уровню организации намного превосходит сознание, называет его «надсознанием» или «сверхсознанием». Но что это за сверхсознание так и остаётся тайной, причём не меньшей тайной чем Бог для человека верующего.

Многим кажется, что христианство своё слово в истории уже сказало и ничего нового явить миру уже не может. Это большая ошибка! Мало кто из современных христиан понимает Христа также хорошо, как апостол Павел. Но даже и он в первом послании к Коринфянам пишет: «*мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится.* (1Кор. 13,9-10) Подчеркну это слово – «отчасти»! Павел очень хорошо знал, что многого не понимает и он.

Кроме того, Евангелия сообщают нам одну важную особенность общения Бога с людьми: «*Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им, да сбудется реченное через пророка, который говорит: отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное от создания мира.*» (Мф. 13,34). То есть Писания понимаются не сразу, не легко и не всеми. Евангелист Марк сообщает, что Иисус «*ученикам наедине изъяснял все*»

(Мк. 4,34) да и то, когда они спрашивали: «*что бы значила притча сия?*» (Лк. 8,9). Из этого мы тоже можем сделать вывод, что понимаем мы из сказанного нам Богом мало, и Библию еще только предстоит прочесть по-настоящему

Понимание же предполагает появление открытий. Что должно, в конечном итоге, привести к тому, что богословие станет не менее живым и плодотворным чем современная наука. А пока нам есть чему у учёных поучиться. Не тем знаниям, которые наука уже добыла, а скорее методам решения ею творческих задач. Богословы же должны стать не книжниками и фарисеями, а людьми глубоко верующими. Верующими, в частности, и в то, что через их труд преобразующая мир воля Божия становится доступной людям.

ЛИТЕРАТУРА

Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. Франция. 1959 г. Пер. с франц. Изд-во «Советское радио», Москва, 1970.

Получена / Received: 12.03.2019
Принята / Accepted: 22.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 567-577

Осмысление понятия «микрокосм» в святоотеческом и современном православном богословии

И.В. Неклюдов *иерей*

Царицынский православный университет им. преподобного Сергия Радонежского
400012, г. Волгоград, ул. Чапаева, д. 26
Tsaritsyn Orthodox University
Chapaeva str., 26, Volgograd 400012 Russia
e-mail: ilyaneck@mail.ru

Ключевые слова: человек, эпистемология, антропология, библейское богословие, Обожение, микрокосм, макрокосм, чувственный мир, умопостигаемый мир, соотношение.
Key words: human, epistemology, anthropology, biblical theology, Deification, microcosm, macrocosm, material world, metaphysics, correlation.
Резюме: Статья посвящена истории развития в восточно-христианском богословии концепта «человек есть микрокосм», а также его места в современном богословском дискурсе. Автор прослеживает эволюцию понятия «микрокосм» от простой рецепции философского термина до полноценного раскрытия в нём различных аспектов христологии, экклесиологии, эсхатологии. В статье также обозначены аспекты актуализации идеи «человека-микрокосмоса» в рамках перспектив диалога богословской и естественной наук.
Abstract: The article covers the history of development of the concept “man is microcosm” in the eastern christian theology and its place in modern theological discourse. The author deduces evolution of the idea of “microcosm” from simple philosophic employment to completely christological, ecclesiological, eschatological revelation. The article reviews actualization of the idea “man is microcosm” in outlook of the theological and natural science interaction.
[Neklyudov I.V. *priest.* Understanding of the concept of “Microcosm” in patristic and present-day orthodox theology**]**

Философия познания Нового времени провела чёткую границу между субъектом-познающим и объектом-познаваемым, между духовным и телесным, между космосом и человеком. Вместе с тем, кризис рациональности вновь поставил перед человечеством вопрос о правомерности подобных противопоставлений. Оказавшаяся перед Рубиконом предельных онтологических категорий, естественная наука обращается к опыту богословского осмысления различных аспектов со-бытия человека и космоса.

Далее на основе историко-генетического анализа мы постараемся проследить динамику развития богословской идеи «микро- и макрокосма» от святоотеческих взглядов к современным построениям, а также предположить некоторые возможные векторы её развития в свете актуальных задач библейского и апологетического богословия. Материалом для работы послужили избранные сочинения авторитетных христианских авторов, в которых наиболее ясно отражена тема «человека как микро- макрокосма».

Понятие «микрокосм» является одним из ключевых в православно-христианской антропологии. Это, пожалуй, один из наиболее рано усвоенных в христианском богословии терминов античной философской системы. В широком смысле «микрокосм» (μικροκοσμος) это «малый мир», который отражает в себе все свойства макромира (μακροκοσμος). В качестве такого «малого мира» ещё со времён Анаксимена рассматривался человек. В доклассической философии термин «микрокосм» использовался для обозначения проявлений в человеке реальности материально-чувственного космоса. Подобное понимание активно проповедовалось представителями гиппократовской школы, пифагорейцами, встречается у Гераклита и Эмпедокла, рассматривается Платоном (Платон, 1883: 64-70). Однако, существенное различие между христианской и античной парадигмами рассмотрения понятия «микрокосм» лежит, если можно так сказать, в «точке отсчёта». Для античной философии такой точкой является материальный мир - познаваемая вселенная, в сравнении с которой человек лишь незначительная песчинка, εν μεγάλω μικρόν (малый в великом). В этом смысле естество человека лишь копирует окружающий мир, состоит из тех же элементов-стихий, что и остальной космос. Соответственно этому определяется и иерархическое положение человека в мире - малый подчинён великому. Для библейского мировосприятия точкой отсчёта является Бог.

Первовносителем идеи «микрокосма» в библейскую космологию можно считать Филона Александрийского (Филон, 2000: 70) (несмотря на то, что сам этот термин он не употребляет). Человека Филон называет «малым небом»,

допуская отражение в его природе элементов не только материального, но и идеального, духовного мира. Среди христианских авторов одним из первых мысль о иерархическом превосходстве человека высказывает Немезий Эмесский в своём трактате «О природе человека». В его модели человек занимает центральное место, будучи окружённым созданным для него миром, объединяя в себе все ступени бытия (Немезий, 2011: 8-9).

Своего расцвета учение о человеке-микрокосме достигает в богословии святых Каппадокийцев. Свт. Василий Великий говорит о человеке, рекапитулирующем в себе макромир. Он отмечает присутствие этой идеи как интуиции в античной литературе, посвящённой вопросам физиологии (Василий Великий, 1972). Несколько иную точку зрения обозначает свт. Григорий Богослов. По мысли Григория, человек - это «макрокосм», первичный по отношению к мирозданию, являющий в себе полноту творения (Григорий Богослов, 1844: 242-243). Материальный мир, не имеющий в себе причастности метафизическому, на фоне человека предстаёт лишь «микрокосмом». Отечественный патролог П.Ю. Малков (Малков, 1999) отмечает, что допускаемая свт. Григорием Богословом взаимозамена понятий (человек - «в малом великий») неоднократно воспринималась исследователями как ошибка или даже «описка». Тем не менее, Назианзину вторит его соратник - свт. Григорий Нисский, который полагает недопустимым называть человека «малым миром»: «В чем же, по церковному слову, величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворшего» (Григорий Нисский , 1995: 50).

Богословие микрокосма совершенно раскрывается в учении об обожении преп. Максима Исповедника. В антропологии преп. Максима человек выступает средоточием мироздания: бытие космоса неотрывно от его бытия (Максим Исповедник, 1993: 167). По мысли преп. Максима, неизменная цель бытия человека состоит в том, чтобы гармонически соединить в себе умопостигаемую и чувственную реальности, и через личную причастность Превечному Логосу привести к обожению остальной тварный мир. Таким образом, преп.

Максим фактически объединяет две точки зрения (условоно обозначим их как александрийскую и каппадокийскую) - «микромир» - человек становится «макромиром» через духовное преуспеяние, объединяя в себе весь тварный космос, спасая и приводя его ко Творцу через личное обожение.

Эту традицию осмысления продолжает преп. Иоанн Дамаскин. Он говорит о человеке как о вместилище ангельского и чувственного (Иоанн Дамаскин, 2003: 71). По мысли преп. Иоанна, человек - Божий со-владыка, переживший катастрофу грехопадения и снова призванный объединить два мира в своей природе через таинство Боговоплощения. Феномен явления Бога в зримом образе, является центральной идеей для всего богословия преп. Иоанна.

Понятие о человеке, как о космосе является одним из центральных в богословии преп. Симеона Нового Богослова и его ученика преп. Никиты Стифата. Преп. Симеон, оперируя терминологией свт. Григория Богослова, говорит о человеке как о «великом в мире». Он [человек] именуется космосом, - пишет преп. Симеон, - потому как украшен (κοσμεὶται) добродетелями (Симеон Новый богослов, 2011: 610). Сообразуясь с мыслью свт. Григория, преп. Симеон считает человека (и в целом всё человечество) большим космосом по причине включения в сложную человеческую природу нематериального естества. Преп. Никита рассматривает человека как «новый космос», который создан более совершенным, нежели видимый вещественный мир. Как и преп. Симеон, он продолжает линию свт. Григория Богослова, полагая умопостигаемую реальность обширнее чувственной, а человека - соответственно - «миром великим внутри малого». Но всё же главной причиной, по которой человек является не микро-, а макрокосмом, преп. Никита называет сотворение человека по Образу Божию, который есть мистическое отражение вездесущия Бога, объемлющего всё бытие (Никита Стифат, 2011: 64).

Свт. Григорий Палама также изображает человека «макрокосмом» внутри материального «микрокосма». «Космос» человека Солунский святитель связывает с умом, как с проявлением Образа Божия. Иллюстрируя идею «великого в малом», он использует доходчивый образ сокрытой в доме

драгоценности, которая стоимостью превосходит весь дом. (Григорий Палама, 1993: 13).

Мысль свт. Григория продолжает его ученик и последователь св. прав. Николай Кавасила. Идею «человека - микро-макрокосма» он рассматривает с экклезиологического ракурса. Центральной идеей антропологии св. Николая Кавасилы является Обожение через жизнь во Христе. В Крещении новопросвещённый получает потенциал к обожению, человеческая природа принимает структуру и образ бытия обоженной человеческой природы Христа; в таинстве Миропомазания просвещённый купелью Крещения получает от Святого Духа импульс, движение к реализации потенциала, полученного в Крещении. Полнота и завершение единства со Христом являются верным в Евхаристии, где происходит преображение и обожение не только человеческой природы, но и всего тварного мира. Этот процесс св. Николай обозначает термином «μετασκευες» («перевооружение», «перестройка») (Николай Кавасила, 2007: 33). Тварный мир через обожение человека прививается к Телу Христову, образует собою Церковь - уже не только как единство верных, но и как единство всего тварного во Христе.

Особые черты осмысления понятия «микрокосм» характерны для русской патристики. Так, свт. Димитрий Ростовский (2009) видит указание на вселенскую объединительную роль первозданного человека в самом его имени - Адам. Оно расшифровывается святителем как аббревиатура: «Ανατολή» («восток»), «Δύση» («запад»), «Ἄρκτος» («север»), «Μεσιμβρία» («юг»), четыре буквы имени прообразуют четвероконечный крест.

Традиционную святоотеческую линию продолжают святители Игнатий Кавказский и Феофан Затворник. Ключевым для антропологии свт. Игнатия является понимание человека как храма: он есть храм всевышнего Бога, который объединяет в себе физический и ангельский миры (Игнатий Брянчанинов, 2006: 1880). Особый оттенок ей придаёт учение свт. Игнатия о телесности ангельского мира, согласно которому душа человека и природа ангелов имеют тонкоматериальную структуру, ограничены пространством и временем. Разделения мира на

видимый и невидимый в сущности нет. Это положение учения свт. Игнатия оспаривал его современник св. Феофан. Он учил о чуждой материальности, абсолютно духовной природе ангелов и душ. Развитием этой мысли стало учение о иерархии мировых сил. По мысли свт. Феофана, сила химических сочетаний лежат в основе процессов «мёртвой природы»; «растительная сила» (биохимическая) - действует в растительной сфере; животная сила, подчиняет себе химическую и растительную. Однако за пределы этого перечня святитель выносит человека: «сила человеческого естества» содержит все низшие силы и управляет ими (Феофан Затворник, 15.03.2019). Иначе говоря, душа человека не является частью души мира (так в терминологии свт. Феофана обозначается «мир-в-потенции» свт. Григория Нисского), но совершенно от неё обособлена даром Духа. Не вдаваясь в рамках этой статьи в подробности полемики святителей Игнатия и Феофана, всё же отметим согласие их мнений в понимании человека как микрокосма, объемлющего собою все энергии тварного мира.

Свт. Филарет Московский рассматривает человека не только как микрокосм, но, более того, проецирует историю творения и бытия мира на личную историю спасения каждого человека. Промысел Божий создаёт метаисторию, которая реализуется на различных мировых уровнях, в разных точках истории - в творении мира, Боговоплощении, основании Церкви, в жизненных вехах отдельной личности (Филарет Московский, 2004: 69-71). Здесь нужно отметить. что в трудах отцов XIX столетия на различении понятий «человек-микрокосм» - «человек-макрокосм» не делается особого акцента.

Новый этап развития богословской концепции микрокосма связан с творчеством русских религиозных мыслителей XX столетия - иерея П. Флоренского, протоиерея С. Булгакова, Н. Бердяева, В.Н. Лосского и других. Так в рассуждениях о. Павла Флоренского (Флоренский, 1983) вновь актуализируется идея «человека-макрокосма». Он говорит о недостаточной разработанности учения об Обожении космоса человеком, о нереализованности богословского потенциала, который был заложен в наследии преп. Максима и поздних византийских Отцов. Человек по мысли о. Павла может быть

назван макрокосмом, поскольку в перспективе Обожения он также бесконечен, как и мир. Он предлагает понимание тела человека как границы между ним и остальным космосом. В первозданной реальности тело являлось проводником изливаемой в мир благодати; мир был как бы продолжением тела Адама. С грехопадением происходит огрубение телесной природы, появляется граница, ощущаемая как тело собственное. Между тем, связь между телесностью и космосом не исчезла окончательно: «В теле своем мы воспринимаем весь Космос. Весь мир мистически переживается нами в теле нашем" (Флоренский, 2000: 438). Данную мысль развивает о. Сергий Булгаков в «Невесте Агнца». «Микрокосм» он понимает как «стяженный мир»; человека - как связующее звено между космосом и Творцом. При этом «микрокосм» о. Сергий прямо отождествляет с Образом Божиим (Булгаков, 1945: 320).

В.Н. Лосский, следуя поздней отеческой традиции, подвергает критике имманентное употребление термина «микрокосм». Подлинное величие человека - отмечает он в «Очерках догматического богословия» - не в его бесспорном родстве со вселенной, а в его причастности Божественной полноте, в сокрытой в нем тайне «образа» и «подобия» (Лосский, 2012: 457-458). Человек, прежде всего, причастен Богу, и только затем - миру; не человек отражает мир, а мир человека. Здесь В.Н. Лосский развивает интуицию о. Павла Флоренского, рассуждая о мире как о продолжении телесности человека. Космос в таком понимании становится «антропосферой», которая связана с Первообразом-Тврцом только через движение к Нему Образа-человека.

Среди современных авторов, рассматривающих тему «микрокосма», можно отметить д. Алексея Нестерука и Т.А. Туровцева. Центральной темой в богословии Т.А. Туровцева (Туровцев, 2008) является идея о бесконечности творения, которое продолжается и в современном мире, но посредством чудес - рационально необъяснимых явлений. Полная завершённость творения, которая обозначается автором как «совершившееся преображение» или обожение становится возможной только в эсхатологической перспективе. Процесс преображения («возделывания») мира человеком заключается в

личном преодолении греха и, затем, в соучастии в исполнении Божественной Воли. Т.А. Туровцев приходит к выводу о том, что сам процесс творения мира в противоположностях (муж - жена, небо - земля, вещественный мир - мир ангельский и т.д.) предполагает его объединение, которое и призван исполнить человек.

Диакон Алексей Нестерук (Нестерук, 2006) обращается к опыту анагогического толкования преп. Максимом Исповедником вселенной как человека и человека как микрокосма - посредника между частями вселенной, между вселенной и Богом. Способность человека постигать умопостигаемое через чувственное, душу через тело, делает для него возможным выявить ипостасное единство видимой и невидимой вселенной. Отражение вселенной в человеке происходит не только на естественном, материальном уровне (о чем гласит антропный принцип), но, что гораздо удивительнее, и на уровне личном, ипостасном. Вселенная, таким образом, оказывается во-ипостасной человечеству подобно тому, как человечество во-ипостазировано Логосу-Христу.

Подводя итог данному обзору, можно заключить, что понятие «микрокосм» проходит определённые стадии развития от простой рецепции в рамках библейской антропологии до полноценного раскрытия в нём различных аспектов христологии, экклезиологии и эсхатологии. Если апологеты рассматривали человека как «микрокосм» - средоточие сил и свойств тварного мира, то со времени свт. Григория Нисского доминирует взгляд на человека как на «макрокосмос», объединяющий в себе физическое и метафизическое. В поздних воззрениях эта идея развивается в понимание человека как храма духовного, принимающего в себя космос и преображающего его в храм вещественный. Стержнем развития идеи «микрокосма» является богословие Обожения.

Важно не только изучить историю вопроса, но и, хотя бы вкратце, рассмотреть перспективы богословского приложения концепта «микрокосма». Так, одной из сфер актуализации идеи «человека как микрокосма» представляется инвайронментальное или экологическое богословие. Предпосылки православно-христианского экологического

богословия зиждутся на догматическом утверждении о том, что мир и наполняющая его жизнь, сотворены Богом. Целостная библейская картина мира противопоставляется гуманистическому взгляду на природную среду как на источник потребления. Однако, в наше время христианство всё чаще обвиняют в «антиэкологичности» и в пропаганде потребительского отношения к окружающей среде. Такие обвинения требуют от апологетики адекватного ответа. Нужно заметить, что в современном католическом богословии весьма активно ведётся разработка экологических аспектов учения о Творении. Примечательно, что в большинстве своём они являют собой пересмотр антропоцентрического восприятия мира и природы в сторону традиционных для восточного православия взглядов. В православном богословии учение о природе как о творении Божием, исполненном благости никогда не умалялось и не теряло своей значимости. Однако необходимость решения проблем экоэтики требует от богословской науки его методологической разработки. В связи с этим важной задачей является актуализация в современных условиях утверждения об онтологическом единстве тварного мира с человеческой природой. В этом может помочь опыт богословского понимания отношения человека к тварному миру. Вопросы экологии ожидают соответствующего богословского осмысления в свете свидетельства Церкви о единстве Бога, сотворённого Им мира и человека. Важно также подчеркнуть, что область экологических вопросов является той сферой, где возможно установить диалог между богословской и естественной наукой.

Мы можем выделить ещё целый спектр вопросов, в которых представляется важным обратиться к опыту богословского понимания отношения человека к тварному миру. Это, прежде всего, вопросы о причинах и смысле бытия мира, разумности его устройства, гносеологических принципах его изучения и т.д., на которые эмпирический опыт дать ответа не в состоянии. Интересной также представляется мысль о возможности богословского осмысления с помощью концепции «микрокосма» антропного космологического принципа.

Не смотря на то, что библейская и естественнонаучная космогонии имеют различную понятийную сферу,

методологию, цели познавательного процесса, именно здесь вера призвана помочь научному знанию создать уже в своей области - области философии науки богословски обусловленную парадигму, где на основе принципа дополнительности возможно будет описать мировую действительность в приемлемых для христианской догматики и естественной науки категориях.

ЛИТЕРАТУРА

Булгаков С., прот. 1945. Невеста Агнца. Париж: YMCA Press. 621 с.

Василий Великий, свт. 1972. Беседа 11 на Шестоднев. - Журнал Московской Патриархии. 3: 33-40.

Григорий Богослов, свт. 1844. Слово 38. - В кн.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 3. М. 324 с.

Григорий Нисский, свт. 1995. Об устроении человека. СПб., Аксиома. 174 с.

Григорий Палама, свт. 1993. Омилия 26. Сс. 13-20. - В кн.: Беседы (омилии). Часть 2. М.: Паломник.

Димитрий Ростовский, свт. 2009. Келейный летописец. Ч. 1. - В кн.: Избранные творения. М.: Святогор.

Игнатий (Брянчанинов), свт. 2006. Слово о человеке. Сс. 1824-2023. - В кн.: Полное собрание творений в 8 томах. Т. 1. М.: Паломник.

Иоанн Дамаскин, преп. 2003. Точное изложение православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря. 162 с.

Лосский В.Н. 2012. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, СТСЛ. 586 с.

Максим Исповедник, преп. 1993. Мистагогия. Сс. 154-184. - В кн.: Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис. 363 с.

Малков П.Ю. 1999. Человек: микрокосм или макрокосм? (Святоотеческий взгляд на проблему). Сс. 18-21. - В сб.: Ежегодная богословская конференция. М.

Немезий Эмесский. 2011. О природе человека. Перев. Ф. С. Владимирского. М.: Канон. 464 с.

Никита Стифат, преп. 2011. Созерцание о Рае. Сс. 54-87. - В кн.: Творения, Т. 1. Сергиев Посад. 175 с.

Николай Кавасила, прав. 2007. Семь слов о жизни во Христе. Сс. 3-76 - В кн.: Христос. Церковь. Богородица. М.: Изд-во храма св. муч. Татианы. 139 с.

Нестерук А., диак. 2006. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание. М.: ББИ св. ап. Андрея Первозванного. 443 с.

Платон. 1883. Тимей (или о природе вещей). Перев. Г. В. Малеванского. Киев. 238 с.

Симеон Новый богослов, преп. 2011. Гимн 43. Сс. 609-617. - В кн.: Слова и

гимны. Кн. 3. М.: Сибирская благозвонница. 759 с.
Туровцев Т. А. 2008. Творение и Преображение. СПб.: «Церковь и культура». 324 с.
Феофан Затворник, свт. 15.03.2019. Письмо №264 / Письма. Вып. 3. [Электронный ресурс]. - URL: https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9977-Письма.pdf
Филон Александрийский. 2000. О сотворении мира согласно Моисею. Перев. А. В. Вдовиченко. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 451 с.
Флоренский П., иер. 1983. Микрокосм и макрокосм. - Богословские труды. 24: 231-242.
Флоренский П., иер. 1990. Столп и утверждение Истины. Т. 1(2). М.: Правда. 490 с.
Флоренский П., иер. 2000. У водоразделов мысли. Сочинения. М.: Мысль. 621 с.
Филарет Московский, свт. 2004. Толкование на книгу Бытия. М.: Русскiй Хронографъ. 703 с.

Получена / Received: 20.03.2019
Принята / Accepted: 22.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 578-586

Идея «научной религии» в творчестве П.А. Флоренского

Н.Н. Павлюченков

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23, стр. 5а
Saint Tikhon's Orthodox University
Novokuznetskaya str., 23, build. 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: pstgu@pstgu.ru

Ключевые слова: Флоренский, наука, религия, философия, знание, объективность.
Key words: Florensky, science, religion, philosophy, knowledge, objectivity.
Резюме: В статье рассматриваются основные особенности взглядов П.А. Флоренского на характер знания в религии. С этой точки зрения анализируется его ранняя работа «О суеверии и чуде» и делается вывод, согласно которому Флоренский рассматривал науку и религию как дополняющие друг друга аспекты единого человеческого знания.
Abstract: The article deals with the main features of P.A. Florensky's views on the essence (essence) of knowledge in religion. From this point of view, his early work “On superstition and miracle” is analyzed. It is concluded that Florensky considered science and religion as aspects of a single human knowledge that complement each other.
[Pavliuchenkov N.N. The idea of “scientific religion” in the works of P.A. Florensky**]**

Свящ. Павел Флоренский принадлежал к числу тех русских религиозных мыслителей, которые в самом начале XX века ожидали скорых перемен глобального масштаба во всех областях человеческой жизни и деятельности. На многих из них определяющее влияние оказали идеи Владимира Соловьева, согласно которым истина должна быть «всею истиной, должна быть всем во всем». Нам дан не только догмат (религия, богословие), но еще и мышление (философия), и опыт (наука). Абсолютная истина должна проявиться во всех этих данностях (Соловьев, 1988: 741). «Наука и философия в своей отдельности и отвлеченности, - писал Соловьев, - без внутренней связи с мистическим знанием (т. е. с религией - Н.П.) лишены истины и сами себя подрывают». Также и религия «без такой органической связи с философским и научным элементом, хотя и обладает истинным содержанием», но лишена «полноты и действительности» (Соловьев, 1988: 742). Должен быть дан синтез «всего знания», т. е. богословия, философии и науки,

который и есть «свободная теософия» (Соловьев, 1988: 742).

Флоренскому оказались очень близки эти концепции духовного обновления на основе всеединства и «цельного знания», но, в отличие от других последователей Соловьева, реализацию этого обновления он мыслил только в «исторической» Православной Церкви. Для него именно Церковь была той средой, где, несмотря на внешнюю «кору грязи» (выражение из письма Флоренского А. Белому в июле 1905 г.), являет себя «святыня» и где в богослужениях и таинствах совершается «встреча» «земли» с «небом» и дается возможность переживания религиозного опыта наибольшей интенсивности и подлинности. При этом подлинность религиозных переживаний для Флоренского заключалась в максимальном исключении из них всех «психологизмов» и чисто субъективных влияний. Именно с этим первоначально был связан юношеский замысел Флоренского «создать религиозную науку и научную Религию» (Флоренский, 2015: 559). В мучительной для себя борьбе в годы юности Флоренский выдержал интеллектуальные нападки отца, утверждавшего отсутствие в мире объективной истины и тщетность всех человеческих усилий вырваться из относительности всех истин и понятий, стремясь к абсолютному.

Голос любящего и любимого отца всегда был для Флоренского авторитетным. В воспоминаниях он пишет, что отец умел видеть в нем сокрытые даже от него самого и осознанные позже очень важные, даже можно сказать, фундаментальные особенности его личности и научных интересов. Флоренский много пишет о своем «символизме», который заключался в стремлении *видеть* иной, духовный мир, но видеть его именно воплощенным в материи, в неотъемлемой от духа материальной оболочке. «Если это покажется кому материализмом, - писал Флоренский, - то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном, или символизм. И я всегда был символистом» (Флоренский, 1992: 154). И отец Флоренского, инженер и подлинный материалист по своим убеждениям, Александр Иванович, сумел увидеть это в сыне, «он одобрял, - пишет Флоренский, - мои

стремления перебросить мост от математических схем теорий функций к наглядным образам геометрии и к явлениям природы» (Флоренский, 1992: 156).

Замечательным и очень ценным для исследователя было и такое качество отца (который сам, впрочем, исследователем не был): придерживаясь, в целом, позитивистских взглядов, он поддерживал стремления сына доказать иную точку зрения, «разбить позитивизм», обнаружив в явлениях природы прерывность (Флоренский, 1992: 156). Тем более суровым для Флоренского было испытание настойчиво навязываемого отцом мировоззренческого релятивизма. В воспоминаниях есть красочные описания этой борьбы, подтверждаемые свидетельствами университетской переписки Флоренского с отцом и матерью. Можно привести только некоторые, самые характерные примеры.

Так, летом 1900 г., накануне поездки сына в Москву для поступления в университет, отец с нарастающей тревогой пишет: «Я желаю большей устойчивости в тебе, чтобы ты... отказался от абсолютных построений, которых нет ни в знании, ни в религии... Ты не доволен слишком большою дозою относительности, которую я признаю в жизни, но другого я не могу дать... Для абсолютного мы слишком малы, а то, что принимается за абсолютное, - есть самообман» (Флоренский, 2011: 59). «Относительность, предельность, - вот человеческая участь. Поставить себе границы - это одна из величайших задач для человека, желающего быть в мире практической, реальной величиной» (Флоренский, 2011: 86).

2 сентября 1900 г. Флоренский делится с матерью впечатлениями от выставленной в Москве панорамы «Голгофа» венгерского художника Яна Стыки. Он видит запечатленную на ней «двойственность» человека и самого Христа, на чем, как ему кажется, настаивает христианское богословие. Христос - одновременно не от мира сего, и бесконечно жалеет ненавидящую его толпу, а у Пилата «сквозь толстую, надменно индеферентную фигуру... проглядывает... вопрос, уже не бросаемый со светской небрежностью, а вопрос, волнующий человека, заставляющий его колебаться между надеждой и отчаянием: "что есть истина?"» (Флоренский, 2011: 122).

Флоренскому кажется, что в каждом человеке, каким бы он ни был в этом мире, есть некая глубинная основа, благодаря которой он не может жить без познания объективной, абсолютной истины. Мать отвечает, что ей болезненно наблюдать «взвинченность» ее сына и хотелось бы видеть в нем «более спокойствие и веселость». «Будь же бодрее, милый» - заключает она (Флоренский, 2011: 133).

В письме 2 октября 1900 г. отец настаивает: «Все останется столь же относительным, как и теперь... К счастью людей, самое понятие их об абсолютности также изменчиво» (Флоренский, 2011: 173). Флоренский отвечает: «Вместо того, чтобы говорить, что нигде нет истины, я говорю: везде она есть, по частям везде, начиная от древнейших религий Востока и кончая современными научными теориями» (Флоренский, 2011: 200). По мысли Флоренского, эти «осколки» истины нужно только собрать воедино, но отец возражает (письмо 26 октября 1901 г.): «Мир явлений никогда не сложится в одну формулу... Много миров явлений, много и богов, и пока нет просвета, указывающего на единое начало». «В бессилии своем человек бросается к религиозному началу, чтобы дать единство и однообразие миру, но и это напрасно» (Флоренский, 2011: 452).

В целом, можно сказать, что Александр Иванович выражал типичную позицию российской интеллигенции конца XIX в., которая внешне не отрицала вообще значение и ценность религии, но рассматривала ее лишь как преходящий этап в развитии человечества, или как чисто субъективный фактор, значимый лишь для отдельной личности. «Люди верят по-своему» - Флоренский в «Воспоминаниях» пишет, что очень хорошо запомнил эту фразу, которая звучала в его семье (Флоренский, 1992: 126). Эта фраза означала, прежде всего, снисходительное принятие религиозности тех людей, которые еще не способны подняться до высшего осмысления своей «человечности». В подобных убеждениях легко заметить следы философии религии Л. Фейербаха и психологии религии З. Фрейда; их взгляд на религию принимался и распространялся, хотя иные их концепции и сами их имена могли популярностью вовсе не пользоваться. Фейербах, как известно, увидел тайну религии в антропологии (Фейербах, 1955: 11) и нашел, что

«Божественная сущность - не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, то есть... рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности» (Фейербах, 1955: 43). После такого выявления «истины» о религии Фрейд лишь сделал следующий шаг, признав религиозность универсальной невротической болезнью человечества. Излечение конкретного человека от этой болезни, по Фрейду, означает внесение в его жизнь нового качества, поскольку до этого он, вопреки своему повзрослевшему разуму, продолжал искать покровительства вместо земного отца у несуществующего Отца Небесного (Фрейд, 2013: 38). Все это и многое другое из того, что было сказано о религии в том же духе, сводилось к представлению о субъективной иллюзии, источник которой нужно искать исключительно внутри самого человека.

Выдержав в юности интеллектуальную борьбу с родителями, Флоренский затем всю оставшуюся жизнь утверждал предельную конкретность и объективность религиозной веры. В некоторых записях он даже пытался для этой цели провести различия в терминах: «Веруют, - писал он, - значит, духовно *знают* некоторую объективную реальность, а верят – значит, имеют некоторое субъективное состояние уверенности, может быть, насквозь иллюзорное» (Флоренский, 1992: 126). И *знание* духовное означало для Флоренского, принципиально, то же самое, что знание научное, в чем и состояла его идея раскрытия элементов «научности» в религии.

Самая первая из его философско-богословских работ - «О суеверии и чуде», была написана в то время, когда Флоренский еще был студентом второго курса физико-математического факультета Московского университета. Написана она была для журнала Мережковских «Новый путь», который в начале воспринимался многими как трибуна, способная «дать высказаться вновь зарождающимся течениям мысли, преимущественно религиозной и касающейся общих вопросов мировоззрения» (Флоренский, 2015: 326). И в самой первой своей статье он использует эту трибуну достаточно специфическим способом, выступив на ней с позиции «чистого» наблюдателя, желающего фиксировать только факты, без какой-

либо их интерпретации. Он рассматривает факты наличия «сознания известного направления», когда человек в той или иной вещи или в каком-либо событии воспринимает «должное» или «недолжное».

По мысли автора статьи, можно отвергать возможность объективной реальности того, на чем основана религия, т. е. того, чтобы материальная вещь вдруг становилась реально «прозрачной» и сквозь ее «прозрачную оболочку» начинала свое действие некая высшая сила (в статье - «сила Благого»). Но есть *факт* восприятия человеком именно такого «чуда», есть *именно такое* отношение к данной вещи, в силу соответствующей установки сознания. И примечательно, прежде всего то, что, посредством анализа (а, может быть, лишь под видом анализа) слова «суеверие» Флоренский, фактически ставит выделяемые им три вида мировоззрения - религиозное, научное и оккультное - на один уровень. По его мысли, все дело в соответствующей интенции сознания, и научное мировоззрение здесь не представляет собой ничего исключительного. При нем сознание лишь воспринимает *нейтрально* то, что человек религиозный («верующий») воспринимает как *должное*, положительное, а оккультист («суеверный») - как *недолжное*, отрицательное (Флоренский, 1994: 51-52).

Конечно, можно сказать, что Флоренский не остался здесь до конца последовательным в своем стремлении проявлять чисто научный, «беспредпосылочный» подход, отождествив «должное» с «Божественным», а «недолжное» с «дьявольским» (Флоренский, 1994: 49). Но ведь это - тоже «факты сознания», когда восприятие чего-то «неотмирного» в положительном смысле человек относит именно к действию Бога, а в отрицательном - именно к действию «дьявола». И важно показать, что установка сознания на научное мировоззрение - это всего лишь тенденция занять нейтральное, равноудаленное положение между этими двумя духовными полюсами.

В данном случае, это - больше, чем попытка «примирить» науку и религию, показав их взаимную непротиворечивость. Это - констатация отсутствия между ними *принципиальной разницы* и, фактически, с такого шага Флоренский *начинает* свои разработки в области богословия, конкретизируя далее (в

начале 1906 г., в работе «Догматизм и догматика») свое понимание *опытной* природы религиозного догмата и раскрывая свое убеждение в том, что, подкрепляемая свидетельствами живого религиозного опыта, богословская догматическая система может находиться «в полном соответствии со всей современной наукой, тоже стремящейся строиться на опытном, непосредственно данном основании» (Флоренский, 1994: 570).

Что же касается «отрицательной» стороны религиозного опыта, то, связав ее с феноменами, известными в оккультной практике, Флоренский, как представляется, попытался раскрыть, по крайней мере, два важных для себя момента: *во-первых*, оккультное мировоззрение и магию, - как вытекающую из этого мировоззрения практику, - не следует игнорировать и вычеркивать из перечня направлений для исследования. Они (как установка сознания и соответствующая деятельность) являются *дополнением к религии и науке*, очевидно, в том смысле, что без них восприятие и религии, и науки будет неполным (в статье употреблено, как представляется, нарочито беспристрастное выражение - они «расширяют кругозор»). *Во-вторых*, с таких позиций и для таких целей исследование оккультизма будет полезным, но только при правильной (для Флоренского - естественной) установке сознания, воспринимающего данный предмет исследования как относящийся к отрицательной сфере бытия. В противном случае оккультизмом занимаются как чем-то должным, *ради самого оккультизма* и тогда эти занятия становятся «делом нечистого».

Последний момент очень важен, поскольку в статье фактически утверждается природная данность в человеческом сознании иерархии ценностей: должное (религия) - нейтральное (наука) - недолжное (оккультизм как «религия» с отрицательным знаком). Фраза: «... положение оккультизма труднее положения науки, точно так же, как у этой последней положение более опасное, чем у религии» (Флоренский, 1994: 68), фактически, означает, что также не следует (и даже «опасно») заниматься наукой *ради самой науки*. Все должно быть в едином комплексе и подчинено высшему, - тому, на что есть интенция сознания как на «должное». В свою очередь, это

высшее, т. е. религия, очевидно, также не должно быть замкнуто только на само себя, но должно быть обращено к науке и оккультизму как к своим «дополнениям».

Впоследствии такая позиция будет проясняться из новых работ Флоренского, прежде всего, посвященных раскрытию его «символического» миропонимания. Бытие будет представлено в них как система концентрических уровней различного энергетического напряжения, где, наряду с центром, конечно, должна существовать и периферия. Так, например, если, по убеждению Флоренского, вся культура «вышла» из религиозного культа (Флоренский, 2004: 75, 118), а философия и наука - из религии, то это не значит, что их нужно «загонять» обратно к своим первоисточникам. Этот «выход» есть развитие самой жизни и важно только то, чтобы периферия не теряла свою живую связь с центром и продолжала питаться его живительной энергией.

В рассматриваемом аспекте статья «О Суеверии и чуде» важна для раскрытия изначальных позиций Флоренского и его способности менять и совмещать методы исследования, свободно переходя от религии (философии и богословия) к науке и обратно. И уже здесь, на самом первом этапе его творчества, становится ясно, что такая свобода в методе вызвана не произволом, а глубоким убеждением в реальности «всеединства», которое частично нарушено отрывом от «высшего» периферийных областей человеческой деятельности и которое нуждается в своем восстановлении. Религия может (и должна) оперировать научными методами; наука может (и должна) учитывать и использовать выводы, полученные в философии и в богословии и т. д. Человек - также многослойная система с различными уровнями бытия, и всякое устойчивое проявление установок его сознания отражает онтологическую реальность, существующую вне пределов его психики. Психология легко переходит в онтологию по «мосту» восстанавливаемого «всеединства». За редчайшим исключением, во всех последующих работах Флоренского мы не найдем использования этого соловьевского термина, но обозначаемая им («всеединством») мировоззренческая парадигма будет сопровождать все его обращения как к

философии, так к науке и к богословию.

Свой юношеский замысел создать «научную религию» Флоренский, фактически, реализовал не попыткой выразить религиозные догматы строгими математическими формулами, как это делал знакомый ему архимандрит Серапион Машкин (Павлюченков, 2016: 92-94), а путем доказательства объективного характера религиозной веры, которая в таком своем, объективном качестве, ничем принципиально не отличается от объективного знания в науке.

ЛИТЕРАТУРА

Павлюченков Н.Н. 2016. Архимандрит Серапион (Машкин) и его «Система философии». М.: Издательство ПСТГУ. 232 с.

Соловьев В.С. 1988. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль. 892 с.

Фейербах Л. 1955. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. М: Издательство политической литературы. 942 с.

Флоренский П., свящ. 1992. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий. 517 с.

Флоренский П., свящ. 1994. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль. 797 с.

Флоренский П., свящ. 2004. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль. 685 с.

Флоренский П.В. 2011. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1, М.: Прогресс-Традиция. 583 с.

Флоренский П.В. 2015. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 2, М.: Прогресс-Традиция. 735 .

Фрейд З. 2013. Будущее одной иллюзии. М: Фолио. 160 с.

Получена / Received: 05.04.2019
Принята / Accepted: 18.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 587-595

К вопросу о научном статусе богословия и взаимоотношении философии и богословия

Н.Н. Павлюченков

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23, стр. 5а
Saint Tikhon's Orthodox University
Novokuznetskaya str., 23, build. 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: pstgu@pstgu.ru

Ключевые слова: богословие, философия, гуманитарные науки, Божественное Откровение, естественное богословие, богословие откровения.
Key words: theology, philosophy, Humanities, Divine Revelation, natural theology, theology of revelation.
Резюме: В статье рассматривается проблема взаимоотношения философии и богословия в связи с полемикой вокруг учения о Софии Премудрости Божией в первой половине XX века. Выявляется позиция, согласно которой богословие использует методы философии и других гуманитарных наук, но всегда сохраняет связь с Преданием, основанным на Божественном Откровении. В этом смысле богословие не может встать на один уровень с другими гуманитарными науками.
Abstract: The article deals with the problem of the relationship between philosophy and theology in connection with the controversy over the doctrine of Sophia the Wisdom of God in the first half of the twentieth century. The point of view is revealed, that theology the methods of philosophy and other Humanities is uses, but always keeps in touch with Tradition, which is based on Divine revelation. In this sense, theology cannot become the same as other Humanities.
[Pavliuchenkov N.N. On the question of the scientific status of theology and the relationship between philosophy and theology**]**

Возникшая в последние годы в России дискуссия о наличии собственного метода исследований в богословии и о степени «научности» богословского знания во многом лишь воспроизвела аргументы, уже высказанные на Западе в 1950-х - 1960-х гг. Тогда при решении ряда проблем, возникших в философии науки (уточнение критериев научности, расширение понятия верификации и др.) западные теологи пытались показать несостоятельность критики богословских высказываний с позиций неопозитивизма и постпозитивизма и подчеркивали необходимость учета всей специфики той истины, о которой идет речь в теологии (Польсков, 2018: 90-100).

Защита теологии в этом направлении, как и в наши дни, сводилась к утверждению необходимости твердо признать за ней статус одной из гуманитарных наук, располагающей своим научным аппаратом и потенциалом, которые нисколько принципиально не отличаются от тех, что давно признаны существующими, например, в философии.

При вполне понятной актуализации сейчас этих споров полувековой давности не следует, однако, предавать забвению другую полемику, возникшую еще двумя-тремя десятилетиями ранее, в 1920-х - 1930-х гг., в которой некоторые представители православного богословия пытались, напротив, защитить теологию от тенденции преобладания в ней научных парадигм исследования и, в частности, от «вторжения» в нее философии.

Фактически поводом и предметом полемики тогда была софиология - философское учение, развитое Владимиром Соловьевым и получившее опыт своего богословского обоснования сначала в трудах П.А. Флоренского (священник с 1911 г., с 1914 г. - магистр богословия в МДА), а затем С.Н. Булгаковым (священник с 1918 г., с 1925 г. - декан Свято-Сергиевского Богословского института в Париже). В последнем случае было особенно очевидным, что предлагаемая концепция не просто разрешает частную проблему восприятия такой реальности, как «Премудрость Божия», но несет в себе основанную на этом разрешении целую теологическую систему со своей, специфической трактовкой главных христианских догматических и вероучительных положений. Подавляющее большинство всего профессорско-преподавательского состава фактически возглавляемого прот. С. Булгаковым Парижского Богословского института состояло из тех, кто трудился преимущественно на ниве религиозной философии и оказанная ими Булгакову поддержка касалась, по сути, не самой его концепции как таковой, а именно того, что можно назвать его методом, основополагающим *философским* подходом к *богословским* проблемам. В общем полемическом напряжении это обстоятельство не прошло незамеченным и противоположная сторона в своих различных по контексту и степени жесткости выводах отмечала необходимость

дистанцировать богословие от приемов исследования, которые всецело присущи философии и другим гуманитарным наукам.

Эта тема возникала впоследствии, как кажется, преимущественно лишь в исторических обзорах и в жизнеописаниях лиц, прямо или косвенно причастных к тем спорам. Так, например, в 1980 г. в предисловии для нового издания «Путей русского богословия» прот. Иоанн Мейендорф отмечал, что, признавая софиологию «незаконным использованием философии для выражения христианских догматов», прот. Георгий Флоровский «верный ключ к соотношению между светской философией и богословием» нашел в «христианском эллинизме» Отцов Церкви (Флоровский, 1991: 3). Архимандрит Иннокентий (Просвирнин) в 1982 г., причисляя творчество свящ. Павла Флоренского к «оригинальной традиции богословской мысли» Московской духовной академии, указывал, что в этой традиции, в отличие от «парижского» богословия «не было подмены существенных богословских понятий философскими» (Просвирнин, 1982: 66). Но все же констатации такого рода, по всей видимости, не являлись случайными и выражали реакцию на то, что один сторонний наблюдатель назвал процессом «философизации православного богословия», начавшимся, по его мнению, в 1970-е гг. и в следующее десятилетие (1980-е гг.) приобретшем «широкий размах» (Шапошников, 1990: 49).

Вне зависимости от степени справедливости, подобные оценки свидетельствуют, что тема взаимоотношения философии и богословия не ушла в прошлое. На самом деле, она и не может быть полностью вытеснена в область чисто исторического интереса уже хотя бы потому, что целый ряд предложенных в софиологии и в метафизике всеединства концепций касается важнейших для богословия проблем, актуальное обсуждение которых может прекратиться только при полном упадке богословской мысли.

Как представляется, свое наиболее отчетливое, определенное выражение (и одновременно - решение) проблема взаимодействия, «пересечения» и разделения компетенций богословия и философии нашла в эпоху господства

западноевропейской схоластики, когда, в числе прочего, было предложено и зафиксировано для всеобщего употребления само значение данных терминов. Именно тогда под понятие «философии» были однозначно подведены все истины, добываемые собственно человеческим разумом, а под «богословием» стали понимать результат взаимодействия человеческого разума (и вообще человеческих способностей восприятия и понимания) с Божественным Откровением. А поскольку в таком взаимодействии различаются истины, принципиально не доступные и доступные человеческому разуму, то возникает соответственное различение «богословия Откровения» (Theologia revelata) и «богословия естественного» (Theologia naturalis). Последнее сближается с философией и может использовать ее данные, обрабатывая и, разумеется, фильтруя их в свете Библейских данных. Но дистанция между «философией» и «естественным богословием», при таком подходе всегда остается, т. к. богословствующий разум, используя достижения философии или осуществляя собственные исследования, всегда проверяет полученные результаты по критерию соответствия или несоответствия их тому, что открыто человеку Богом, от чего *в принципе* свободна философия.

С тех пор европейское мышление испытало значительную эволюцию, выразившуюся в переходе от одной крайности к другой, - от господства теологии (причем - в виде лишь одной конкретной теологической системы) над всей областью человеческого знания до почти полного пренебрежения теологией как не содержащей в себе никакого реального знания. Соответственно, и философия, выполнявшая по отношению к теологии в Средние века служебную роль, не только обрела свою самостоятельность, но стала практически единственной базой для формирования нового общепринятого мировоззрения, вытесняющего религию исключительно в область человеческой субъективности. Между этими крайностями находятся все междоусобные столкновения защитников примата «веры» и «знания» в религии и попытки выделить из богословия рациональную составляющую, прежде

всего, по образцу, заданному еще в схоластике.

Так, например, первый «либеральный» теолог Ф. Шлейермахер (1768-1834), выводя религию за пределы разума, писал, что «истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному» (Шлейермахер, 1994: 83). Такую «аффектацию» религии отверг почитаемый в католичестве Дж. Г. Ньюмен (1801-1890), который утверждал, что «Вера есть акт интеллекта, предметом его выступает Истина, а следствием Знание» (Ньюмен, 2006: 41). По мысли Ньюмена, именно выведение религии за рамки Знания и Разума (Ньюмен, 2006: 11) низводит ее исключительно к случайным факторам, приводит к выводу, что в существе религии нет ничего объективного. В итоге это приводит к отрицанию того, что «что-либо из предполагаемого религией учения может быть познано наверняка» (Ньюмен, 2006: 41-42). Иначе говоря, сведение религии к сфере чувств не допускает возможности точного религиозного знания и Ньюмен констатировал, что сам «религиозный мир» к середине XIX века смирился с таким убеждением и уже сам стоит на такой точке зрения.

В XX в. под влиянием исследований немецкого богослова, историка религии и последователя Шлейермахера Рудольфа Отто (1869-1937) появились концепции, рассматривающие религиозную догматику как результат «рациональной обработки» мистического восприятия. С позиции самого Р. Отто, иррациональный (называемый Отто «нуминозным») элемент в религии недоступен для понятийного постижения и не поддается определению. Его нельзя раскрыть, ему «нельзя в строгом смысле научить, его можно только вызвать, пробудить...» (Отто, 2008: 14). Выявляемый по разным источникам (в том числе, из Священного Писаия) нуминозный опыт Отто счел первичным по отношению ко всякому вероучению, богословию, ко всякой догматике.

В истории религии Отто нашел параллельно идущие процессы усиления «откровения» нуминозного и его рационализации, этизации и того, что можно назвать его «окультуриванием». Последнее и есть, собственно то, что называется «религией» и ее богословско-догматическим

оформлением в той или иной общественной и национальной среде. Здесь принципиально важен момент, если можно так сказать, «онтологического» разрыва между религиозным опытом - нуминозным «откровением» (Отто, 2008: 207) - и богословием, которое оперирует рациональными понятиями. «Рационализация» откровения, в том числе и в научном богословии, с точки зрения Отто, есть необходимый и вполне позитивный процесс, противостоящий безответственному «иррационализму» и «произволу мечтательной болтовни» (Отто, 2008: 105), но она, по существу, не дает ничего, кроме идентификации (и самоидентификации) той или иной религиозной доктрины. Это - то, как данное религиозное сообщество воспринимает феномены нуминозного или, точнее, договорилось внутри себя его воспринимать и оценивать.

Можно привести примеры осмысления этих идей Р. Отто среди представителей русской эмиграции. Так, С.Л. Франк (1877 - 1950), оставаясь при своем понимании религиозного опыта как я-Ты-отношения с Богом в глубине человеческого существа (Франк, 1997: 208-209), в своей работе «Непостижимое» (Париж, 1939), фактически согласился с Р. Отто в том, что никакое рациональное богословие не может быть «речью о Боге», т. к. не может быть никакого адекватного постижения «Непостижимого» человеческой мыслью (Франк, 1990: 289). С другой стороны, И.А. Ильин (1963-1954), переосмысляя выводы немецкого богослова, утверждал реальную (а не условную, «знаковую») связь богословских догматов и опыта (Ильин, 2002: 38).

Свидетельства подобного же переосмысления концепции нуминозного «откровения» можно найти у В.Н. Лосского, хотя вопрос о влиянии на него трудов Р. Отто, еще не поставлен и нуждается в специальном исследовании. Фактически, предложенное Р. Отто «богословие» нуминозного по основной своей идее совпадает с концептуализацией В. Лосским христианского апофатического богословия. Существенное различие заключается только в том, что личностные черты открывающейся в опыте Высшей Реальности по Р. Отто должны восприниматься как плоды его (опыта)

«рационализации, этизации и окультуривания», а по В. Лосскому являются неотъемлемым и определяющим *фактом* самого опыта. По В. Лосскому, сам иррациональный (а, вернее, сверхрациональный) опыт встречи с Высшей Реальностью есть факт предстояния человека Богу Св. Троице, из чего однозначно следует отношение к центральным христианским догматам - Триединства и Боговоплощения - как к данной в Откровении и подтверждаемой в опыте фиксации Истины.

«*Апофатическая позиция*», - писал В. Лосский, - есть выражение «*встречи* с неисчерпаемым личностным бытием Бога», «есть первостепенное выражение троичной веры, глубокой встряски мышления, произведенной явлением Бога, лично претерпевающего смерть и *бездну ада*» (Уильямс, 2009: 84, 96). «Источник и цель апофатического богословия, по Лосскому, - пишет Р. Уильямс, - полностью сознательные (хотя и неинтеллектуальные) отношения личностного взаимного предстояния в любви человека и Бога» (Уильямс, 2009: 92). Соответственно, сочетание в апофатике «сознательного» и, одновременно сверхрационального восприятия обусловливает наличие «символических» понятий и высказываний, которые не сформированы человеческой мыслью, а *даны* ей в Откровении.

Если говорить о богословии «откровенном» и богословии «естественном», то можно видеть, что у В. Лосского это разделение становится различением соответственно богословия апофатического и богословия катафатического. Это - два пути к одной и той же цели, при безусловно центральном положении первого. И даже более того, «апофатика, - настаивает В. Лосский, - не особый отдел богословия, а единственный *путь* всякой богословской мысли, учащий ее отрешаться от обычных методов восприятия и мышления, воспринимая Откровенную Истину. Она... является основным условием возможности для нас воспринять Истину Откровения, основным условием всякого христианского богословия» (Лосский, 2006: 28).

Нельзя не заметить, что апофатический метод как преобладающий богословский прием развивался у Лосского в прямой связи с его участием в споре о Софии. В полемике с прот. С. Булгаковым В. Лосский использовал для Откровения

образ золотоносного потока, который дает золотые отложения - *тексты* церковного Предания (Лосский, 2006: 25), содержащие в себе свидетельства рожденного в подвижничестве духовного опыта, раскрывающие факты постижения аскетически очищенным сердцем и умом тех или иных истин Божественного Откровения. Это - не само Предание, а его фиксация в тех временных, пространственных и смысловых «точках», где это было признано необходимым - либо по «соборному разуму Церкви», либо по разуму отдельного носителя Предания - св. Отца.

Речь идет о том, как богословствовать, чтобы оставаться в «потоке» Предания, или, вернее, даже так: как оставаться в «потоке» Предания для того, чтобы богословствовать по Преданию, а не по «стихиям мира сего». Святоотеческие и вероучительные тексты Церкви, подвергаемые научному исследованию вне живого «потока» Предания, становятся лишь археологической ценностью, артефактами, которые помогают понять *прошлое* человеческой мысли. Философия знает, в принципе, только такой подход к текстам, и таким же, по своим методам, становится и богословие, если утратит свою связь с мистическим «потоком». Тогда все святоотеческое богословие принимается как набор человеческих философских систем, а отсутствие апофатики в постижении Откровения приводит к построению в богословии очередной системы, созданной философской мыслью и творческим воображением мыслителя (Лосский, 2006: 29-30).

С таких позиций можно сказать, что «научное» богословие не должно становиться полностью «научным». Он прочно начнет вставать в один ряд с другими гуманитарными науками лишь в той мере, в какой будет утрачивать связь с богословием Откровения. И тогда, в таком случае, оно перестанет быть собственно богословием. Превратившись в один из вариантов религиозной философии. Представляется, что защитникам научного статуса богословия нужно иметь в виду такую возможность и, во всяком случае, принимать во внимание идеи, высказанные в связи с софиологической полемикой 1920-х - 1930-х гг.

ЛИТЕРАТУРА

Ильин И.А. 2002. Аксиомы религиозного опыта: исследование. М.: Русская книга. 720 с.

Лосский В. 2006. Боговидение. М.: АСТ. 759 с.

Ньюмен Дж.Г. 2006. Идея Университета / пер. с англ. Минск: БГУ. 208 с.

Отто Р. 2008. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ. 272 с.

Польсков К.О. 2018. Теология и верификация. - Вопросы философии. 9: 90-100.

Просвирнин И, архим. 1982. О творческом пути священника Павла Флоренского. - Журнал Московской Патриархии. 4: 65-76.

Флоровский Г., прот. 1991. Пути русского богословия. Вильнюс: Свято-Духов монастырь. 599 с.

Франк С. 1990. Сочинения. М.: Правда. 608 с.

Франк С. 1997. Реальность и человек. М.: Республика. 479 с.

Шапошников Л.Е. 1990. В. С. Соловьев и православное богословие. М.: Знание. 63 с.

Шлейермахер Ф. 1994. Речи о религии. Монологи. СПб.: АО «Алетейя». 432 с.

Уильямс Р. 2009. Богословие В. Н. Лосского. Изложение и критика. Киев: Дух і літера. 336 с.

Получена / Received: 10.04.2019
Принята / Accepted: 19.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 596-622

«Нагота» и «одежды» в Шестодневе

А.А. Салтыков *протоиерей*

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а
St. Tikhon's Orthodox University of Humanities
Novokuznetskaya str., 23, building 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: psalt@list.ru

Ключевые слова: Библия, нагота, одежда, смоковница, кожа.
Key words: Bible, nakedness, clothes, fig leaves, “leather copes”.
Резюме: В рассказе Библии о грехопадении тема греховной наготы является одним из важнейших моментов. В святоотеческой традиции нагота есть, как известно, определенный символ духовной нищеты. Этот символический смысл, несомненно, присутствует и в библейском сказании. Но общепризнано, что в Писании говорится также и о наготе в прямом смысле - о физической наготе, которую открыли в себе Адам и Ева после преступления. Первоначально, до грехопадения, их нагота «была благообразна и не служила поводом к стыду», как учит св. Ефрем Сирин. Замечание о «благообразности» первоначальной наготы наводит на мысль об определенном внешнем отличии телесности первозданной от постыдной, неблагообразной наготы, приобретенной в момент грехопадения. В моменте грехопадения, проявляется низший смысл наготы, тем более греховной, что приобрели «плотское вожделение», послушавшись дьявола. Понятие зрения своей наготы выступает здесь критерием измененного состояния, как следствия вкушения запрещенного плода. Чувство стыда Священное Писание отмечает в истории грехопадения, как первичное и основное, что отличает человека падшего от человека райского. Можно говорить о трояком понимании одежды в Шестодневе и в святоотеческой традиции (по св. Иоанну Златоусту): «одеяние славы», данное людям при сотворении, смоковничные листья, «изобретенные» самими людьми, и «кожаные ризы», данные им Господом перед изгнанием из Рая. в самом понятии кожаных риз уже обозначена суть происшедшего изменения. Замечательно, что здесь впервые в библейском тексте появляется предмет, доступный для научной оценки и потому даже обязывающий нас к таковой. И для человека падшего Господом предназначено не что иное, как именно кожа - покров позвоночных животных, млекопитающих, с определенными признаками существ, наиболее близких к человеку.
Abstract: The issue of sinful nakedness is one of the major topics in the Bible’ story about the fall. In patristic tradition the nakedness is, as we know, a certain symbol of spiritual poverty. This symbolical sense, undoubtedly, is presented also in the bible legend. But it’s conventional that in the Writing there is told as well about nakedness literally - about physical nakedness which was opened by Adam and Eve in themselves after the crime. Originally, before fall, their nakedness "was comely and was not the cause of shame" as St. Ephrem the Syrian learns. The remark of

“comeliness” in initial nakedness suggests an idea of a certain external difference of pristine corporality from the shameful, not comely nakedness acquired at the time of fall. In the moment of fall, the lowest sense of nakedness appeared, especially sinful, as after having obeyed a devil they got "carnal desire". The concept of sight of own nakedness acts as a criterion of the changed state as a consequence of taste of the forbidden fruit here. The sense of shame, noted in the history of fall in the Scripture is primary and the main to distinguish the fallen person from the paradise’ person. It is possible to speak about triple understanding of clothes in “The Six Days” and in patristic tradition (according to St. John Chrysostom): the “glory attire” given to people at the Creation, the fig leaves “invented” by people and the "leather copes" given them by the Lord before exile from Paradise. In the concept of leather copes the essence of the happened change is already designated. It is remarkable that here is the first time in the Bible’ text, when the subject available for scientific assessment (and therefore even obliging us to that) appears. And for the fallen person the Lord intended no other than skin - a cover of vertebrate animals, mammals, with certain signs of the beings, the closest to the person.
[Saltykov A.A. *archpriest* “Nakedness” and “clothes” in “The Six Days”**]**

В рассказе Библии о грехопадении ***тема греховной наготы*** является одним из важнейших моментов. Поразительно, что познание добра и зла первыми людьми описывается, прежде всего, как познание ими своей наготы, то есть, говоря в прямом смысле, физической телесности, лишенной покровения благодатью. В этом и состояла дьявольская насмешка над соблазненными людьми. Священное Писание говорит, что и ранее они *«были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились»* **(Быт. 2:25)**. В связи с этим иногда говорят, что они были как дети, но это, впрочем, неполная аналогия. По мнению св. Иоанна Златоуста, как говорится в Беседах на книгу Бытия, - они были покрыты *«одеянием славы».* Но, когда преступление было совершено, *открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги»* **(Быт. 3:7)**. Люди лишились этого *«одеяния славы»* и захотели скрыть свою наготу. Это намерение было связано с ощущением открывшегося им в самих себе такого безобразия, которое они сами не желали видеть. Очевидно, как следует из текста, что первое чувство, которое испытали Адам и Ева после совершенного греха, было *чувство стыда*, которого они не знали раньше - *«не стыдились».* Об этом, в частности, говорит Иоанн Златоуст (там же). По свят. **Димитрию Ростовскому**, *«в тот же час, в который они вкусили заповедного плода, тотчас от съеденной этой пищи родилась в них похоть плотская; оба*

они ощутили в членах своих страстное вожделение, и охватил их стыд и страх, и начали они листьями смоковницы прикрывать срамоту своего тела» (свт. Димитрий Ростовский, 1998:26). Архиепископ **Иннокентий Херсонский** также подчеркивает, что ***нагота*** в первый момент произвела в прародителях не страдание, не какое-либо иное ощущение, а именно ***стыд.*** *«Итак,* - говорит он, - *первое следствие греха в прародителях наших, ими примеченное, было чувство наготы* - *не боли какой-либо душевной или телесной, а наготы. Если разложить сие чувство на его составные части, то оно дает из себя два ощущения, одно телесное* - *ощущение зависимости от внешних стихий; другое* - *душевное* - *ощущение внутрь себя стыда и смущения* (Борисов, 1874:41-48). Нет сомнений, что в Раю не было чувства физической боли, оно появилось позже, на земле, получившей проклятие, после Божиего суда и изгнания. Что означает, в таком контексте, выражение «*открылись глаза»*?

Как говорит **святитель Филарет Московский**, *«нагота, которую ощутили согрешившие прародители, была и внутренняя, ибо соединена была со страхом и желанием скрыться от Бога; и внешняя, ибо требовала одежды. Внутренняя нагота знаменует лишение первобытной непорочности и благодати; внешняя предполагает ощущение некоторого несовершенства или нечистоты в теле»* (свт. Филарет Московский (Дроздов), 1867:97). Отметим, что святитель Филарет предполагает ***телесное изменение*** человека в появлении *«некоторого несовершенства»*, которое соединено с понятием «*нечистоты»,* которых не могло быть ранее. Вместе с тем, *«внутренняя нагота»* подразумевает, очевидно, отделенность от Бога, которую ощутили праотцы, пытаясь скрыться от него. Эта отделенность ясно выражена в признании Адама перед Богом, что он - наг (Быт.3:10). Отошло *«одеяние славы»* и обнажилась нагота.

Есть пояснение Спасителя ***о зрении***. Христос говорит в Нагорной проповеди: «*Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно»* **(Мф. 6:22-23)**. Здесь речь идет, как будто, о физической слепоте: *«худое око»* не видит тела - оно темно. Но из этих слов

Спаситель выводит для нас духовное поучение, существенное для понимания того, что есть свет, в более глубоком смысле: «*Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?»* **(Мф. 6:23)**. Здесь тонко сопоставляются два понимания света: физического и иного - не только Божественного нетварного Света, но и иного света, присущего человеческой личности и соединенного с нравственным чувством. Здесь речь идет также о «тьме» сознания. Но очевидно, у первозданных людей свет стал тьмой, по сути, во всех своих значениях.

Бог таинственно и премудро создал человека двумя последовательными актами: тело создал из земли и затем вдунул душу. *«От земли тело мое создал еси, дал же ми еси душу божественным твоим и животворящим вдохновением»,* - воспевает Церковь в чине погребения. В этом двойственном происхождении человека и были заложены две возможности его будущего существования - либо в бесконечном приближении к Богу, либо в ниспадении и возвращении в землю. Сотворение человека было только ***начальным «пунктом»*** его будущего устроения как «друга Божия» (которое не закончено и поныне), и завершится лишь со Вторым Пришествием Христа и которое подразумевает ***свободный выбор*** человека. Этой первоначальной двойственности сотворения людского рода отвечает **Древо познания добра и зла:** лишь в свободном послушании Богу преодолевается изначальная дихотомия человека. Посягнув на запретный плод, люди поняли, что они совершили - *«открылись глаза»* - и они устыдились и, очевидно, испугались. До грехопадения их очи были чисты, и, соответственно со словами Спасителя, все тело каждого из них обоих было светло, пребывая в Божественной благодати. После грехопадения зрение потеряло чистоту и все тело стало в определенном смысле темным, и в этой тьме - вернее, полутьме, поскольку в плоде было и добро - мгновенно проступила нагота, как низшая сущность, прежде сокрытая: ранее человек был *«между тлением и нетлением»,* а теперь определился в истление.

В святоотеческой традиции нагота есть, как известно, определенный символ ***духовной нищеты***. Этот символический смысл, несомненно, присутствует и в библейском сказании. Но

общепризнано, что в Писании говорится также и о наготе в прямом смысле - о физической наготе, которую открыли в себе Адам и Ева после преступления.

Святитель **Афанасий Александрийский**, изъясняя суть грехопадения, говорит о первозданном человеке, что *«пока ум его устремлен был к Богу и к созерцанию Бога <...> - он отвращался от воззрения на тело. Когда же, по совету змия, оставил мысль о Боге, и начал рассматривать себя самого, тогда впал в плотское вождeление <...> Узнали же наготу свою не столько по недостатку одежд, но и потому, что совлеклись созерцания Божественного и обратили мысль к противоположному»* (свт. Афанасий Великий, 1851:9). Св. Афанасий близок по мысли к св. Иоанну Златоусту: «*созерцание Божественного»* уже есть общение с Богом, в котором Господь отвечает человеку дарованием Своей благодати. Божественная благодать есть сила, которая обновляет, укрепляет, совершенствует человека. Поэтому пока первозданные люди были всецело поглощены созерцанием Бога, они были Его чистым образом и подобием, и, очевидно, не знали - точнее, мало знали, или почти не знали - своей собственной телесности, не уделяя ей почти никакого внимания. Кое-что о телесности они знали, поскольку Адам был создан из земли и сам подтвердил, что жена - «плоть от плоти и кость от кости» его. К тому же, им была предложена разнообразная растительная пища.

Первоначально, до грехопадения, их нагота *«была благообразна и не служила поводом к стыду»* (преп. Ефрем Сирин, 1901:236), как учит св. **Ефрем Сирин.** Замечание о *«благообразности»* первоначальной наготы наводит на мысль ***об определенном внешнем отличии телесности первозданной от постыдной, неблагообразной наготы, приобретенной в момент грехопадения.*** *«Благообразная»* нагота - это какая-то другая нагота, чем свойственная греховному человеческому роду: она, очевидно, была таковой в силу особого, присущего плоти первых людей совершенства, утраченного во грехе. Эта благодатность плоти происходила, видимо, от непрестанного созерцания Божественного, о чем и говорит свт. Афанасий.

Но что есть **благодатная нагота,** при которой прародители были наги и не стыдились - это нам по существу неизвестно, потому что это было не просто состояние детской невинности, а некое покровение славой - на что указывает св. Иоанн Златоуст - при котором в плоти первых людей нигде и нисколько не было места тлению по силе Божественной благодати, пребывавшей в их телах. Красота этой первозданной плоти непостижима, она ничего общего не имеет с тленной человеческой красотой, которая ныне присуща человечеству и с физической стороны подобна красоте животных, но не более того….

В моменте грехопадения, проявляется ***низший смысл*** наготы, тем более греховной, что первозданные люди приобрели *«плотское вожделение»,* послушавшись дьявола.

Можно сказать, что неблагообразная, безблагодатная нагота грехопадения - это **нагота к смерти**. Здесь начало смертельной болезни, которую с тех пор каждый человек видит в самом себе. Такая нагота - это ***тленность***, обозначившаяся в момент грехопадения прародителей и как бы пронзившая всю их плоть, являясь прямым следствием их непослушания. Тленность - процесс разложения, связанный с низменным и нечистым. Нередко языческое искусство воспевает тленную красоту наготы, не понимая ее неблагообразности и смертоносности по незнанию более высокой человеческой красоты первозданного состояния прародителей.

Разрушительное смещение личностных акцентов, утрата духоносности, вхождение мертвенного духа разрушило прежнее целостное богоподобное единение в любви Адама и Евы, вызвало их взаимное обособление. Их зрение стало плотским, телесным, гордым, эгоистичным, и появился взгляд со стороны - *«глаза открылись»* у каждого из них не только на самого себя, но и на другого, и тотчас возникло ***чувство стыда***.

Святоотеческая традиция не признает никакой «эстетики» наготы, как общественно допустимого явления. Не случайно Церковь прямо и строго осудила античную традицию, широко использующую изображение обнаженного тела: *«Очи твои право да зрят, и всяким хранением блюди твое сердце, завещавает Премудрость* ***(Притч. 4:23, 25)****, ибо телесные*

*чувства удобно передаются душе <...>. Посему изображения <...>, обояющие зрение, растлевающие ум и производящие воспламенение нечистых удовольствий не позволяем отныне каким бы то ни было образом начертывать. Аще кто сие творити дерзнет, да будет отлучен» (*Правило 100-е Пято-Шестого Собора, 692 г.). В церковном искусстве обнаженное тело может изображаться только там, где это требуется по духовно-нравственному смыслу, - в частности, в иконографии Адама и Евы в Раю, - и исключительно на знаковом уровне. Приведенное правило основано на общечеловеческом законе, сформулированном в книге Притчей, по которому вообще *«телесные чувства»*, то есть плотские, бездуховные ощущения *«удобно передаются душе»*, оказывают на нее свое разрушительное воздействие. Это закон, который однозначно восходит к грехопадению первых людей.

Есть давно существующее мнение, что нагота позорна потому, что имеет место чуждое вторжение, посторонний взгляд. С наготой также связано, как нередко отмечается, ***чувство незащищенности***. Это, по всей видимости, справедливо, но с подлинно христианской точки зрения это, конечно, недостаточное суждение.

Как думается, познание своей наготы для Адама и Евы было также и познанием их проявившейся отныне **близости к животным** и связанной с этим смертности. Как мы сказали, падшая нагота, как тленность, означала расторжение в человеке единства плоти и духа. Лишенная одухотворенности плоть стала такой же, как у животных - то есть скотоподобной. Животные были один раз приведены в Рай, получили от человека имена, - что и было для них возможным приобщением к высшему миру, - и затем они покинули Рай. Теперь, увы, и сам человек необходимо должен был последовать за ними, потому что уподобился животным. Как воспоминание об изгнании из Рая звучат слова Псалтири: «*И человек в чести сый не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им»* **(пс.48:21).** Намек на этот смысл содержится в Послании ап. Иуды, где говорится о грешниках, которые злословят то, чего не знают; что же по природе, как бессловесные животные, знают, тем растлевают себя **(Иуд 1, 10).**

Нагота падшего человека связана с инстинктом продления рода, который, однако, в человеке (в отличие от животного) не является самодовлеющим началом и по природе подчинен в нем началу духовному. Но вследствие грехопадения гармоническое равновесие духовного и телесного было нарушено, сместились в сторону телесности основные личностные центры. Отсюда связь со скотским, низменным и нечистым. Поэтому нагота позорна и недопустима, и, следовательно, как все греховное, ведет к смерти. Нагота безобразна. Увидели свою наготу - означает, что исчезла красота.

Через отвратительное созерцание собственной, отныне скотоподобной наготы им открылось такое *познание добра и зла*, которое есть, в пределе, противопоставление Рая и ада.

Узнавание собственной наготы для Адама и Евы мгновенно стало, как это видно из текста (попытка сделать одежды из листьев и скрыться среди деревьев), познанием и различением падшего материального и духовного. Они узрели в себе самих изменение или, скорее, появление измерений и состояний, свойственных нашему падшему материальному миру.

Измененное, смертное состояние, описанное в Священном Писании как узнавание Адамом и Евой своей наготы, стало для них, как мы сказали, *познанием добра и зла* - в различении и противопоставлении открывшегося им, как законное и преступное, сокрытое и обнаженное, тайное и явное, упорядоченное и хаотичное, высшее и низменное, чистое и грязное, вечное и тленное, постоянное и временное, духовное и материальное, внутреннее и внешнее, прекрасное и безобразное, единое и разделенное, блаженное и мучительное, чистосердечное и лукавое, тихое и шумное, молчаливое и кричащее, живое и мертвое, доброе и злое... В самих себе им открылся великий и страшный закон всеобщей разделенности отныне падшего мироздания, знание о его противоположностях, о единстве и борьбе этих противоположностей, о той страшной диалектике бытия, которая является одним из основных условий существования падшего мира, засвидетельствованном, как якобы исконный дуализм бытия, множеством языческих

религий и философских систем, но преодолеваемым лишь в истинном богопочитании христианства.

Что, именно, изменилось? - Вместо преодоления мужского и женского начал (к чему они были призваны, по словам прп. Максима Исповедника), Адам и Ева, наоборот, приобрели полную определенность и как бы природную, законченную оформленность своей телесности в этой двуцентренности человеческой природы. Ранее они не замечали своей наготы потому, что Бог, создав два пола, устремлял первозданных людей к полному преодолению этой первоначально заданной разделенности через духовное совершенствование (св. Максим Исповедник). Как только этот путь прервался, они увидели свою наготу, как некую фиксированность в двуполом существовании.

Понятие ***зрения своей наготы*** выступает здесь критерием измененного состояния, как следствия вкушения запрещенного плода. И это весьма замечательно потому, что *чувство стыда* есть исключительно человеческое чувство, оно вовсе не свойственно никаким животным и является несомненным признаком человека. Не только размер мозга, прямохождение, строение гортани и отсутствие крупных клыков отличают человека от животных, но и чувство стыда. Если у животных есть зачатки разума, то никаких зачатков стыда у них нет. Именно это ***чувство стыда*** Священное Писание отмечает в истории грехопадения, как первичное и основное, что отличает человека падшего от *человека райского*.

Стыд есть высшее чувство, отличающее человека от животных. Но если мы принимаем стыд как некоторую необходимую норму для человека (в отличие от бесстыдства, как утраты естественных норм поведения), то, согласно библейскому рассказу, эта норма появляется лишь *после утраты* более высокого состояния первозданных людей. ***Чувство стыда*** включает в себя, вместе с ощущением позорности наготы, еще и смущение от ложного поступка, предательства, малодушия, обмана и т.д., то есть имеет разносторонний нравственный характер, но всегда означает потерю некоей человеческой нормы. ***Стыд*** является признаком сохранения в человеке образа и подобия Божиего даже тогда,

когда он *приложихся скотом несмысленным и уподобихся им* (пс.48:13,21). Очевидно, для человека является нормой стыдиться именно уподобления животному. А появилось это состояние сразу после вкушения плода, как «открытие зрения». То есть, в этот момент они увидели в себе подобие животным. И как мы знаем, потеря стыда, бесстыдство может стать и крайней степенью безнравственности, потерей человечности, демонизмом.

Поскольку же они были созданы из земли и питались земными плодами, то, по необходимой обратной связи, в родственной им земной природе неотвратимо должно было произойти такое же разделение и изменение, как и в них самих. Нарушив заповедь, предупреждавшую о смерти, Адам и Ева не умерли сразу физически, но уже умерли духовно. Бог сказал Адаму: *В день, в который ты вкусишь от него* (от древа познания добра и зла)*, смертью умрешь* **(Быт. 2:17)**. Но по святому **Ефрему Сирину**, *«Адам не умер в тот день, в который определено было ему умереть; и сия же благость, отменившая такой приговор, сохранила ему жизнь, чтобы утешился он»* (преп. Ефрем Сирин, 1901:191-202).

Есть также мнение, что «нагота» при творении первых людей означала их полную открытость, обнаженность перед Божественной волей, их согласие на полное подчинение Божественной Мудрости. Дело в том, что еврейское слово «арум» - нагой - происходит от глагола «арам», означающее «проницать», «быть проницаемым», то есть открытым для Бога. Заметим, что это же «арум» употреблено и в значении низшей мудрости - «хитрый» - в рассказе о змее.

Одежда

Вообще, ***«одеждами»*** в Писании именуются не только созданные человеком искусственные покровы, но в целом внешний вид явлений, в том числе растений, и, видимо, всех существ, и даже Самого Господа, о Котором сказано: *«Одеяйся светом, яко ризою…»* **(Пс.103:2).**

Понятие *«одежды»* занимает определенное место в Новом Завете. Спаситель обращает внимание наше на *одежды* всех явлений природы, когда говорит о красоте полевых лилий, каждая из которых одета так, как не одевался сам Соломон во

всей славе своей». Фрагмент о лилиях говорит о том, что вся природа нашего мира облечена в одежды, скрывающие непостижимую красоту творения. Но и собственно ***одежда,*** как творение рук человека, может быть причастна благодати Божией. Это показано в чуде Преображения, когда одежды Христа просияли и стали белы, как снег» - обычные, домотканые одежды, которые люди носили в то время.

Можно говорить о трояком понимании одежды в Шестодневе и в святоотеческой традиции (по св. Иоанну Златоусту): *«одеяние славы»,* данное людям при сотворении, смоковничные листья, «изобретенные» самими людьми, и «кожаные ризы», данные им Господом перед изгнанием из Рая.

Одеяние славы. По словам святителя **Иоанна Златоуста**, прежде грехопадения *«они наслаждались такою свободою, и даже не знали, что были наги (они и не были наги, потому что их лучше всякой одежды покрывала вышняя слава), после же вкушения, то есть после преступления заповеди, они дошли до такого унижения, что, не перенося стыда, стали уже искать покрывала. Учиненное ими преступление заповеди сняло (с них) ту чудную и необыкновенную одежду, то есть, (одежду) славы и вышнего благоволения, которою они были облечены, и в то же время возбудило в них чувство наготы и покрыло их невыразимым стыдом», - как говорит святитель в Беседах на книгу Бытия*. Возможно это мнение свт. Иоанна основано на том, что о Господе сказано: *«Одеяйся светом, яко ризою».* Человек, как Его образ и подобие, также был одеян светом, хотя был тварным и телесным, но вместе с тем, создан как образ и подобие Творца. Поэтому его одеяние было подобно Божественному одеянию.

Итак, великий учитель Церкви говорит о некоей особой одежде, которую имели праотцы, как **особую одежду славы**, но которая была отнята сразу после преступления. Это высказывание св. Иоанна представляется весьма замечательным. Это немаловажное указание, поскольку ***божественная слава*** не была же в буквальном смысле покрывалом, не была, вполне понятно, каким-то внешним покровом, вроде плаща или накидки, - тогда мы понимали бы ее в грубо материальном смысле. Очевидно, божественная слава покрывала человека так,

что ***пронизывала все его существо*** несказанным и нематериальным светом, наполнявшим людей высшей жизнью. Все тело человека было способно обладать этой «одеждой».

Но полная открытость перед Богом и есть благодать и слава для человека. Нужно понять, по нашему мнению, что если первозданный человек был мудр и познал все тайны мироздания, то он был полностью прозрачен и для самого себя, он, поистине, **знал себя,** не был для себя загадкой. Сократовское *«познай самого себя»* еще не стало для него сколько-нибудь нужным - он созерцал свою плоть и познавал свою душу - эту бездну богосообразности и богоподобия. *Одеяние славы* пронизывало всего человека насквозь, оно касалось всего его существа - не было ничего в человеке и снаружи, и внутри, чего бы не касалось *одеяние славы* - все части тела, вся плоть и все кости, то есть все «органы» и все «клетки» организма были, так сказать насквозь пронизаны *«славой и вышним благоволением»,* которое покрывало их, и, при том, *«лучше всякой одежды».* При таком «одеянии» в человеке не было никакой нечистоты, не только духовной, но и физической, то есть, в том числе, в нем не было **- *не могло быть - процессов тления и распада.*** Именно потому тело человека и было, как мы помним, «вольноменяющимся», по словам св. Никиты Стифата - человек созерцал в себе, что хотел, и управлял собою, как хотел. Св. Ефрем Сирин может говорить о «благообразной» наготе праотцев именно потому, что «неблагообразное» плоти до грехопадения еще не явило себя в человеке, природа которого была организована иначе, чем наша современная человеческая природа. Такой «наготы» нечего было стыдиться, - она вообще занимала незначительное место в его личности при том величии человека, которым он обладал.

Смоковничные опоясания. Выше мы говорили об «одежде славы», которую, согласно Иоанну Златоусту, прародители имели в Раю. По совершении греха и как его результат, противостояние и борьба добра со злом вошли в каждую часть человека, в каждый его орган, в каждую клеточку его первозданной природы. Именно тут возник процесс распада, ведущий к смерти и это почувствовалось ими сразу, как *нагота.*

До этого человек имел ***вольноменяющееся*** тело, о чем говорит св. Никита Стифат. Свою ***вольноменяемость плоти*** человек потерял, можно полагать, в момент вкушения запретного плода, когда люди увидели свою наготу - плоть определилась в форме такой телесности, в которой борются добро и зло. Вместо покаяния, они решили скрыть грех, что обозначено ***созданием ими одежды*** из смоковных листьев. Определившись в позорной наготе, человек не мог предстать пред Творцом, давшим ему тело легкое, свободное, «тонкое», полностью подвластное его воле. Отсюда «кожаные ризы» следует понимать, как *изменение плоти.*

Совершив грех и увидев свою наготу, прародители впервые и сразу оказались пред реально разверзшейся пропастью. И у них возникло ***сложное чувство,*** которое в традиции обычно называют чувством стыда. Правда, о стыде в Писании не сказано, это умозаключение от упоминания сшитых людьми одежд. Но далее упоминается *страх*. Возникшее ***сложное чувство***, которое в самом деле можно определить, как ***чувство стыда***, и лишение «боготканных» одежд вызвало в сознании первых людей необходимость одежды, как прикрытия наготы сразу после совершения греха еще в райском саду. И это было второе самостоятельное и вполне творческое действие человечества, после первого их творческого акта - наречения имен животных. Таким образом, творчество началось еще в Раю, но, увы, это богоподобное достоинство было использовано в греховных целях. Лиственные опоясания были «изобретением» и, вместе с тем, новым греховным действием.

Люди стали делать ***опоясания из листьев бессмертного сада***, пытаясь как-то возместить утраченное и как бы стремясь уйти от ненужного и страшного знания; но они поняли, что это было бесполезно, и тогда они попытались скрыться от Бога, не смея предстать перед Ним в своем измененном, отныне уже тленном и полускотском состоянии. Кажется, буквально можно сказать, что совершившие роковую ошибку люди заметались в поисках выхода и сделали себе одежду: *сшили смоковные листья и сделали себе опоясания* **(Быт. 3:7)**. Название рода ficus — древнеримское наименование растения; латинское carica - указывает на родину растения, Karien - провинция Малой Азии.

Смоковница (инжир, ficus carica) - дерево, распространенное по всему Средиземноморью. Ее листья отличаются шириной и этим удобны для одежды. По преданию, отображенному в литургической поэзии, Адам и Ева использовали листья того именно дерева, запретный плод которого они только что незаконно вкусили. То есть, люди воспользовались, не отходя, так сказать, далеко, другим продуктом того же древа - ведь создание опаясаний, - то есть одежды, ***как предмета*** - есть, несомненно, ***новое познание***, целое огромное «открытие» для первых людей, явившееся как следствие происшедшего в них переворота. Именно потому, что в предании смоковница как бы сближается - если не отождествляется - с древом познания, некоторые считают, Спаситель и проклял смоковницу. При этом примечательно, что вообще **смоковница** в Ветхом Завете является символом мирной и благополучной жизни. Но мы должны здесь иметь в виду, что вместе с тем, в библейском сказании ***растительность есть образ бесстрастия*** (Салтыков, «Мир Божий», 2011, № 16: 107-111). Поэтому такая растительная одежда есть, как бы, аскетизм без Бога, попытка удержаться в Раю собственными силами, без «одеяния брачного». Нельзя здесь не вспомнить евангельскую «Притчу о неимущем одеяния брачна». Отличие от отрицательного персонажа евангельской притчи в том, что Адам и Ева сами лишают себя «брачной одежды», пребывая на «брачном пиру» непосредственно и изначально. Но также, как в притче, они извергаются из брачного пира во вне, хотя еще и не во «тьму кромешную», но на проклятую землю.

Таким образом, одежда из смоковницы здесь является знаком стремления вернуть мирную и благополучную жизнь, утраченную в грехе, ***вернуть бесстрастие, но без Бога,*** то есть **в состоянии крайней гордости** - *будете яко бози* - которая и подвигла их на грех. Есть, позволительно сказать, нечто «буддийское» в этой попытке. Но, увы, грех и проявился **теперь еще более** именно в том, что люди предприняли эту немощную попытку, не обращаясь к Богу, без помощи Божией, но пользуясь данными от Него силами - преодолеть, исцелить свое, впервые ощущенное ими болезненное, смертоносное раздвоение. Вспомним, что согласно Премудрости

Соломоновой, Адаму были открыты все тайны мироздания. Пользуясь материальными средствами, доступными разуму и знанию природы, - что обозначено в тексте как попытка сделать себе опоясания из смоковных листьев, - они сделали «опоясания», как некую защиту от процесса разложения и распада, но это было, конечно, бесполезно. Именно так, по свидетельству Писания, взоры людей впервые отвратились от Бога и устремились к познанию и использованию для себя окружающего мира, сотворенной Богом природы. Но листья смоковницы были райского происхождения, и в силу этого они есть символ нетленной жизни, уже утраченной людьми. По их замыслу, одежда из смоковных листьев должна была скрыть порок или его последствия, став как бы новой, искусственно созданной ***защитной поверхностью тел людей***. Но ***явился Бог*** и обнаружилось, что *опоясания из листьев*, понимаемые и в прямом смысле, и понимаемые, как универсальное использование всех творческих возможностей человека и природы - в равной степени беспомощны пред Волей и Силой Божией.

Эта **одежда из листьев смоковницы** стала как бы прообразом всех последующих попыток человечества построить «земной рай» без Бога. Отсюда неудивительно, что в человеческом творчестве исторически так много злого и нечистого.

Вместе с тем, здесь можно видеть намек на одежды Христа в Преображении, когда они просияли и стали как свет. И это существенно.

В Раю за этим действием могло бы последовать и третье действие - вкушение от Древа Жизни, ибо люди хотели вернуть себе вечность без должного покаяния **(Быт. 3:22)**. Но Бог воспрепятствовал этому, удалив прародителей из Рая.

Кожаные ризы. И все же Господь по милосердию принял это человеческое начинание, только вместо незаконной райской растительной одежды дал им кожаные одеяния. Буквальное понимание риз как одежды остается, по нашему мнению, в силе, хотя мы согласны с тем, что кожаные ризы означают изменение всего внешнего мира как следствие грехопадения. И это вполне

соответствует библейскому реализму. Дело в том, что есть ***несомненная связь, по первичному смыслу, кожаных риз со смоковными,*** которые люди первоначально сделали себе сами в Раю, именно, чтобы скрыть телесную наготу. Связь ***между смоковными препоясаниями и кожаными ризами*** в таком случае означает, как думается, что ощущение смертного греха явилось как глубочайшее, до смерти, противоречие внутри человека. **Необходимость одежды** есть видимое следствие греха и из текста очевиден, в первую очередь, ее нравственный смысл. Но рвать листья в райском саду теперь уже было новым грехом, незаконной попыткой, или, по крайней мере, неправомерным действием (несколько грубо говоря), для сокрытия греха - без Божиего благословения (если, конечно, считать эти смоковные опоясания не аллегорией, а описанием реальности; но как мы знаем, святоотеческая традиция в целом настаивает на не противоречащей духовному смыслу реальности всех поименованных в Шестодневе предметов и прочих реалий). Поэтому ***кожаные одежды были необходимой заменой растительной одежды,*** каков бы ни был общий, быть может, более глубокий их смысл.

Вспомним, что дьявол по определению является вором. Адам и Ева в этот момент уже не были праведниками, а были преступниками, которых ожидало осуждение на изгнание. Один проступок влечет за собой другой, то есть выявляется еще одно действие, которое в контексте событий нельзя назвать праведным и которое является следствием вкушения запретного плода. Но выйти из Рая на землю с райскими листьями могут только великие праведники, о некоторых таких праведниках мы ранее упоминали. Сорванные смоковные листья остались в Раю.

Однако Бог, по своему неизреченному милосердию, прощает этот последующий поступок - по сути, все же, именно проступок (имеется ввиду самовольная попытка сделать себе одежду) - и дает им ставшие необходимыми **одежды** из «нормального» для грешной земли и притом хорошего, по представлениям любых эпох, материала... Откуда взялись кожаные ризы? Нет в этом затруднений для Того, Кто создал мир. Священное Писание ясно говорит, что *сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их* **(Быт. 3:21)**, - Бог

Сам сделал, сотворил для людей одежды кожаные перед высылкой. В этом выразилась Его отеческая любовь к падшим детям. На земле после изгнания люди появляются уже в этой одежде. Одежда, как признак изгнания из Рая, отмечена всей иконографической традицией этой темы в христианском искусстве средневековья. Можно считать, что **именно появление одежды** является одним из признаков, которые отличают «человека разумного» от изучаемых наукой всевозможных гоминидов и прочих существ и, следовательно, является **критерием времени появления человека** на известной нам Земле. Наука не знает, начиная с самых ранних эпох, человеческого общества, не пользующегося одеждой. С точки зрения современной антропологии, стыд, требующий покровения одеждой, есть необходимое и исключительное свойство человека, как часть присущего только человеку эроса, но уже свойственного всем первобытным людям. Это вполне согласно с библейским пониманием перехода человека из райского состояния - в тленное.

После Суда Божиего, выявившего нераскаянность прародителей, *«одеяние славы»* уже не могло быть им возвращено, и материальная одежда стала необходимостью. И Бог благословил людей ее носить, чтобы человек, живя в падшем мире, имел бы некоторую защиту и сохранял бы целомудрие. Высылая Адама и Еву из Рая, Бог одел их в **ризы кожаные**: *И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их* **(Быт. 3:21)**.

Мы согласны с теми авторами, которые рассматривают «кожаные ризы» как переход всей природы в современное состояние, хотя нельзя отрицать и того, что потребовались и внешние одежды. Появление ***кожаных риз*** согласуется с указаниями текста на одновременное ***изменение питания*** человека, изменение ***растительности*** на земле и появление ***болезней***. Все это вместе происходит ***после проклятия*** земли.

Но в самом понятии *кожаных риз* уже обозначена суть происшедшего изменения. Замечательно, что здесь ***впервые в библейском тексте появляется предмет, доступный для научной оценки*** и потому даже обязывающий нас к таковой. Ведь как следует из научного обсуждения последних 15 лет, под

кожаными ризами мы согласились понимать состояние всей природы и в том числе, как очевидно, кожный покров человека и животных. Но вплоть до XIX и даже XX века этот кожный покров не был достаточно изучен и потому не мог быть привлечен научной апологетикой в интересующих нас целях. Поэтому существенно, что Писание **указывает материал риз:** человеку не просто даны одежды, как таковые, но одежды определенного происхождения и качества, на который указывает материал - и **это именно кожа**, а не какой-либо другой материал. В этом определении содержится важнейшее для нас указание на переход от райского первозданного бытия в падшее земное.

Человек был поставлен над всеми стихиями, однако создан из земли, в которую он теперь возвращается. И, для человека падшего Господом предназначено не что иное, как именно **кожа - покров позвоночных животных**, млекопитающих, с определенными признаками существ, наиболее близких к человеку по ныне определившимся природным потребностям человека, как «приложившегося к скотам». Человек стал жить преимущественно среди зверей полевых и скотов». И получил соответствующую одежду. Теперь мы имеем возможность привлечь выводы современной науки, с целью уточнить, как изменилось соотношение между райским и послерайским бытием после всего случившегося.

И выясняется, что человек получил в качестве внешнего покрова **сложный орган**, совершенно отличный (может быть принципиально) от райского - растительного, символизирующего бесстрастное, равноангельное житие и лишенного сложности - поскольку все вечное и совершенное - просто, потому что оно целостно. Теперь же человек стал сложнейшей системой систем, которые защищает и объединяет кожный покров.

Земная природа знает разные виды и материалы этих природных одежд своих живых существ. Эти одежды соответствуют природным условиям обитания тех или иных живых существ. *«В биологии — наружный покров позвоночных животных. Кожа защищает тело от широкого спектра внешних воздействий, участвует в дыхании, терморегуляции,*

обменных и многих других процессах. Кроме того, кожа представляет массивное рецептивное поле различных видов поверхностной чувствительности (боли, давления, температуры и т. д.». **Кожа есть защитный покров животного**, необходимый ему для выживания в среде обитания. *«Кожа млекопитающих характерна наличием волосяного покрова (шерсти) и содержанием большого количества разных желез - потовых, сальных, молочных, пахучих. Волосы присутствуют у всех млекопитающих за исключением некоторых водных форм (китов, сирен)»*. Кожа выполняет функции, являющиеся разновидностями ответных реакций организма: защитные, терморегулирующие, рецепторные, выделительные, дыхательные, всасывающие. *Из кожного покрова развиваются слюнные железы и зубы. Некоторые важные части органов зрения также образуются за счет кожного покрова (веки, конъюнктива, роговица, хрусталик). Кожный покров объединяет лежащие под ним органы в единое целое и защищает тело животного от вредных внешних воздействий. Он является посредником между животным и окружающей средой.*

Связь организма с внешней средой осуществляется нервной системой, которая находится в теснейшей генетической и функциональной связи с кожным покровом. Центральная нервная система, возникнув в эмбриональный период из эктодермы, сохраняет тесную связь с кожным покровом посредством огромного количества рецепторных окончаний нервных клеток. Через эти окончания животное воспринимает разнообразные ощущения: холод, боль, зуд и т. д., на которые оно соответствующим образом реагирует» (Глаголев, Ипполитова, 1977).

Кожный покров человека может быть сопоставлен с аналогичными покровами животных разных видов по признакам волосатости, развития различных желез, мякишей и других производных кожного покрова. Кожаные покровы - различны, но человек с полной определенностью принадлежит к млекопитающим. При этом человек по своей биологической природе не имеет аналогов, его защитный покров не имеет животной волосатости и это является загадкой для биологии.

Кожа, как утверждает современная наука - чрезвычайно сложный орган животного и человека, необходимый для выживания.

При этом, для нас чрезвычайно важно вновь подчеркнуть, что «кожаные ризы» сотворены Господом **отдельным творческим актом** уже *после* Суда для измененной жизни осужденных людей. Они даны телу людей, ставшему *телом смерти,* **(Рим.7:24)** для их «приспособления» к падшей природе с изменившейся материальностью проклятой земли и, соответственно, с изменившимся временем. *«Кожаные ризы»* человека сразу же, при их творении Господом, **получили время падшего мироздания**. И, в полном согласии с наукой, время это - ***время появления на земле млекопитающих.*** И Писание нам точно указывает, что человек, получив эти «ризы» на себя, изгнанный из Рая человек ***биологически «вписался»,*** вошел этими ризами именно в **тот момент** природной хронологии, установленный наукой нового времени, который соответствовал природе существ, имеющих соответствующий внешний кожный покров.

Священное Писание не указывает нам конкретно на ближайшую к человеку группу животных, среди которых наука выделяет приматов. Современная наука, свидетельствует, что при всей близости человека к приматам, установить предполагаемую переходную фазу от приматов к человеку не удается: человек, все же, внезапно появляется в мире животных.

Во влиятельной в раннехристианской среде апокрифической **«Книге Юбилеев»** говорится, что Господь одел Адама в шкуры зверей, чтобы он скрыл свою наготу. - То есть, здесь кожаные ризы понимаются как внешняя одежда. В теплом южном климате божественное указание на необходимость людям всегда носить одежду было весьма актуальным с нравственной стороны.

Мнения святых Отцов по вопросу о природе кожаных риз различны. Разнообразие святоотеческих суждений по этому предмету отмечено А.И. Сидоровым в его примечаниях к Творениям св. Анастасия Синайского. Святой **Ефрем Сирин** понимает кожаные ризы, как одежду, так же думает свт. **Иоанн Златоуст**. При этом свт. Иоанн Златоуст делает ценное указание

(как выше было показано), что люди, собственно, и не были наги в общепринятом смысле слова - их особым образом покрывала, как одежда, божественная слава. Блаженный **Феодорит Кирский** не согласен с *«любителями иносказаний»,* которые *«кожами называют смертную плоть»,* поскольку, по его мнению, плоть не изменилась после грехопадения. Не согласен он и с теми, кои *«утверждали, что ризы сии приготовлены были из древесной коры»* - бытовало, стало быть, и подобное мнение, которое, между прочим, близко к библейскому указанию на смоковничные препоясания. Но Бог «*не оставил нагими возымевших нужду в одежде».* Достаточно *«довольствоваться написанным и удивляться беспредельной Его благости»* (блж. Феодорит Кирский, 2001:311).

Современный богослов прот. **Борис Левшенко** отмечает: *«И сразу это почувствовалось, по враждебности стихий этого мира, почему для человека понадобились кожаные одежды»* (Левшенко, 2003:97).

В то же время **кожаные ризы** могут пониматься и как огрубление плоти. Это мнение восходит к **Филону Александрийскому** и было усвоено Оригеном. Святитель **Мефодий Патарский** в полемике с Оригеном подробно рассуждает о кожаных ризах, доказывая, что *«кожаные одежды не суть тела* (в смысле нового творения. - *А.С.*)*, но смертная принадлежность»* (Патарский (Мефодий, свт.), 1905:216). Очевидно, они есть образ приобретенной мертвенности (свт. Мефодий Патарский, 1905:216), с которой человек изгоняется из Рая в проклятую землю. **Св. Амвросий Медиоланский** безусловно принимает кожаные ризы, как измененную телесность: Душа, освобожденная от плоти, *«скинула тунику свою…»,* ту одежду из кожи, которую приняли Адам и Ева после грехоадения, тунику тления, тунику страстей» (свт.. Амвросий Медиоланский, 2013:87).

Свт. **Григорий Нисский** говорит: *«слыша о коже, думаю разуметь наружность бессловесного естества, в которую облеклись мы, освоившись со страстию»* (свт. Григорий Нисский, 1862:316). Здесь указывается на близость к скотам. Из великих Отцов Церкви так же мыслит свт. **Григорий Богослов**. Среди богословов XX века таково мнение **В.Н. Лосского** и

иеромонаха **Серафима (Роуза)**. (Разнообразие святоотеческих суждений по этому предмету отмечено **А.И. Сидоровым** в его примечаниях к **Творениям** св. **Анастасия Синайского** (преп. Анастасий Синаит, 2001:25-190, 101-103 прим.). Святитель **Филарет Московский**, как мы видели, весьма замечательно увязывает кожаные ризы со скотоподобием современного человека.

Н.С. Серебряков в результате подробного обзора святоотеческих мнений и гимнографии также приходит к выводу, что *«понимание библейского образа "облечения в кожаные ризы" как изменения состояния человеческого тела, приобретения им смертности, тления, его огрубления в результате грехопадения прочно вошло в Священное Предание Церкви» (Серебряков, 2003:97).* Названный автор справедливо видит в кожаных ризах важнейший признак общего видоизменения природы после грехопадения.

Однако наиболее вдумчивое раскрытие образа кожаных риз для современности дал, по нашему мнению, монах **Александр (Коник)**, который, по сути, развивает мысль святителя Филарета Московского**. *Суть грехопадения*,** совершенно справедливо говорит он, ***есть проблема личности***. Этот автор различает в человеке **природу** и **личность**, - что помогает понять **раздвоение личности** в грехопадении (по-видимому, автор различает сотворение из земли, как природу, и вдуновение от Духа Божия души, как личностное начало). *«Проблема бунта человеческой природы против его личности, разрыв между природой и личностью составляет трагедию (грех) человеческого существования <...>. Природа отказывается от самоотречения в любви (это способ существования личности), и, чтобы это зло не было увековечено,* ***Бог ограничивает его рамками биологической индивидуальности (Бог «сшил» человеку кожаные ризы).*** *Это вызвано необходимостью, ибо отныне, после духовной смерти Адама, естественная энергия человека ипостазирует не любовь, а смертную индивидуальность и ее эфемерное (призрачное) существование. Бог преобразил последствия духовной смерти, и поэтому* ***смерть не в силах посягнуть на личность и разрушает не самого человека, а его***

биологическую ипостась (выделено нами. - *А.С.* Биологическая ипостась - природа). *Таким образом, открыт путь реализовать себя как ипостась не временной, но вечной жизни»* (Коник, 1996: 26-27). Как нам представляется, здесь на языке современных понятий разъяснено, что сшитие Богом *кожаных риз* означает именно «биологизацию» личности, которая *приложися скотом несмысленным и уподобися им* **(Пс. 48:13, 21)**, и это последовало после Суда Божия, как его необходимое следствие, и завершилось изгнанием человека из Рая в падший мир. Бог, спасая душу падшего человека, дает ему кожаные ризы, то есть приравнивает его физическое бытие к *скотам несмысленным*, порожденным землей, из которой создана и природа человека. Возникшая в грехопадении разобщенность между телом, взятым из земли (откуда происходят, хотя и по-другому, и тела животных), и душой, вдохнутой Богом, была - как следствие непослушания и омертвения духа - приближением плоти к земле, то есть к скотам.

По нашему мнению, Православная Церковь, вспоминая **изгнание Адамово**, принимает оба понимания, которые взаимосвязаны. Как поется во **второй стихире на Господи воззвах** за Всенощным бдением в неделю Воспоминания Адамова изгнания:

Одежды боготканныя совлекохся окаянный,
твое божественное повеление преслушав Господи,
советом врага и смоковным листвием,
и кожными ризами ныне облекохся;
потом же осужден бых хлеб трудный снести:
терние же и волчец мне принести,
земля проклята бысть...

Здесь и смоковная, и кожаная одежды стоят в одном ряду уже *после* «одежды боготканной», то есть одеяния славы **(свт. Иоанн Златоуст),** в которую первые люди были облечены, сразу и в прямом и в иносказательном смыслах: Адам облекохся, вместо боготканной одежды, также и советом врага, и одеяниями из смоковных листьев, а затем облечен в одежду из кож.

В стихирах на хвалитех (первая стихира):

Иногда царь сый земных всех созданий божиих,
Ныне пленник явихся от единаго беззаконнаго совета,
И иногда славою бессмертия облечен сый,
Умерщвления кожу яко смертный окаянно обношу.
Увы мне...

Здесь со всей определенностью кожаные одежды трактуются как *кожа умерщвления*, присущая смертному. Это уже физическое изменение, попущенное вследствие грехопадения всему роду человеческому, и через человека - всей природе, как огрубление плоти. Очевидно, при втором понимании, этот *переход кожаных риз на всю тварь* мог последовать лишь *уже после изгнания из Рая*, когда люди соприкоснулись с прочей землей и передали ей, через это соприкосновение, свой грех.

Мы здесь совершенно согласны с архиеп. **Иннокентием,** который ярко описывает проявление любви Божией к людям перед изгнанием и, в частности, говорит: *«Если судить по лицу и достоинству Того, Кто устроял теперь для Адама одежду; то Ему, как Всемогущему, прилично было сделать ее не из чего-либо, а из ничего»* (Борисов, 1874:87-92**).** По его же мнению**,** потребность в одежде теперь была связана не только с чувством стыда, но и **с изменением в природе**: *«А что кроме стыда ощущалась теперь вместе с ним и потребность к защите от стихий, это покажет одежда, в которую облечет Господь грешников: ибо она будет, как увидим, не другая какая-либо, а кожаная, то есть способная к защите от перемен воздушных. В противном случае она была бы слишком тяжела; если бы, то есть, предназначалась к защите только от собственного стыда» (*Борисов, 1874:43*)*.

Между тем, Бог создал человека (Адама) и перенес его в Рай без одежд; Бог и научил носить одежду, когда это стало необходимым после грехопадения. Разумеется, такое объяснение может показаться чрезмерным буквализмом, но оно не исключает символического понимания под кожаными ризами «одебелевания» плоти. Но, вообще, как ни понимать эти кожаные ризы, **они являются образом защиты**, которую любящий Бог дал людям в избранный ими самими их новый путь, полный страданий, искушений, горечи и слез. При этом

вполне очевидно, что понимание «кожаных риз» как одебелевания и скотоподобия, ясно указывает на глубокое изменение телесности человека, а вместе с тем - и всей земной и внеземной природы. *«Если сравнить тело человеческое в нынешнем его состоянии с тем, как оно было в начале, вышло из рук Божиих и с тем, каким оно имеет быть паки, после будущего всеобщего воскресения из мертвых, то и настоящее грубое тело наше можно, пожалуй, назвать ризами кожаными»*, - соглашается архиеп. Иннокентий (Борисов, 1874:89).

Но если мы признали кожаные ризы изменением плоти, то неизбежно приходится признать, что первозданная плоть, до кожаных риз, была иной - «тонкой»; и вместе с тем, принять изменение всего мироздания, как соприродного человеку и его кожаным ризам, и более уже не искать соответствия между современным научным знанием и описанным в Библии миром ***до*** появления кожаных риз.

Также и сам ***человек получил свое место в земной хронологии*** в полном соответствии с теми новыми отношениями между человеком и природой, которые возникли только теперь - после грехопадения. Вопрос времени появления человека на земле после изгнания из рая со всей очевидностью решается через упоминание **кожаных риз.** Мы согласны с теми авторами, которые полагают, что *кожаные ризы* означают изменившуюся вместе со всем мирозданием, телесность человека (Серебряков, 2004:454-458).

Однако нужно учесть, что нам почти ничего неизвестно о внешности человека в Раю, поскольку это было более высокое бытие, отличное от *тела смерти*, с чем согласна вся православная традиция, восходящая к ап. Павлу (Рим.7:24). Мы лишь знаем, по учению св. Иоанна Златоустого, что человек был облачен в Божественный Свет. Но теперь, после Суда, человек облачается в природные одежды, наиболее приличные его новому положению. Это ясно свидетельствует, что до грехопадения и Суда человек имел другую природу.

Бытие в *«кожаных ризах»* должно предполагать, что в мир вошли и стали действовать «законы природы», скажем, Закон всемирного тяготения. Современная наука утверждает,

что абсолютно между всеми телами во Вселенной существует взаимная сила притяжения. Появилось легкое и тяжелое. Тяжесть связана с разрушением. Падающее - разрушается. Это - время…

Еще напомним, что древний человек различал существа по морфологическим признакам, более для него заметным и важным. И он видел, что не все млекопитающие имеют одинаковый кожный покров: большинство из них покрыты шерстью, более или менее густой, иногда лишь частично покрывающей тело животного. Кожа, свойственная человеку, характерна **именно для «скотов»** - мирных животных, наиболее легко поддающихся одомашниванию и способных трудиться на пользу человеку: это лошадь, корова, буйвол, свинья, слон… Этих животных древний человек встречал в южных регионах, где он первоначально жил. Они и стали его непосредственными «друзьями», «помощниками», «слугами», с которыми он стал жить вместе. Именно они, в первую очередь, используются на работах и снабжают человека основой домашней пищей. И потому к ним, указывает, Писание, «приложился» человек - то есть, нашел их среди враждебного мира в начавшейся борьбе за существование. Есть и некоторые другие: собаки, кошки, козы, овцы, верблюды. Итак, дав человеку «кожаные ризы», заботливый Господь не только определил его место во главе млекопитающих, но и послал ему главных помощников.

ЛИТЕРАТУРА

Амвросий Медиоланский, свт., 2013. Об Исааке или о душе. Собрание творений. Т.3. М.: ПСТГУ. 87 с.

Анастасий Синаит, прп., 2003. Три слова об устроении человека по образу и по подобию Божию. Избранные творения. «Паломник», М.: «Сибирская благозвонница». 25-190; 101-103 с. Афанасий Великий, свт., 1851. Слово на язычников. Творения иже во святых отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского. Т. 1. М. 9 с. (Творения святых отцев в рус. пер. Моск. духов. акад.; Т. 17).

Борисов Иннокентий, архиеп., 1874. Беседа в Среду шестой недели Великого Поста. Сочинения. Т. 7. СПб.; М. 43. 87-92 с.

Глаголев П.А., Ипполитова В.И. 1977. Анатомия сельскохозяйственных животных с основами гистологии и эмбриологии. Сайт ZLibrary. - URL: https://ru.b-ok.org/book/3125128/cded96 .

Григорий Нисский, свт., 1862. О душе и воскресении. Разговор с сестрою

Макриною. Творения. Ч.4. М. 316 с.
Димитрий Ростовский, свт., 1998. Летопись, синопсис. М. репринт. 26 с.
Ефрем Сирин. 1901. Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина./ прп. Адам и Ева. Изд. 4-е, ч. 5. Свято-Троице Сергиева Лавра. 203 с.
Ефрем Сирин, преп., 1901. Толкование на первую книгу (на книгу Бытия). Творения. 4-е изд. Ч. 6. Свято-Троице Сергиева Лавра, 236 с.
Иннокентий (Борисов), архиеп., 1874. Беседа в Пяток третьей недели Великого Поста. Сочинения. Т. 7. СПб.; М. 41-48 с.
Коник А., монах, 1996. Любовь земная и небесная: Богословские очерки. Интер-весы, М. 26-27 с.
Левшенко Б., свящ., 2003. Догматическое богословие: Курс лекций. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт. ПСТБИ. 97 с..
Мефодий Патарский, свт., 1905. О воскресении. Полное собрание творений. СПб.: Изд. 2-е, 216, 218 с.
Мефодий Патарский, свт., 1905. О воскресении. Полное собрание творений. СПб.: Изд. 2-е. 218 с.
Репринтное издание 1893 года, 1992. Книга правил святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец. Правило 100-е Пято-Шестого Собора, 692 г. М.: Издание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 115-116 с.
Салтыков А.А., прот., 2011. Питание человека и животных в Шестодневе. - «Мир Божий», журн. 16: 107-111.
Серебряков Н.С., 2004. Образ кожаных риз. Объект научного естествознания и первозданный мир. XIV Ежегодная богословская конференция М.: Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы. ПСТБИ. 96-100, 454-458 с.
Серебряков Н.С., 2003. Образ кожаных риз при описании результатов грехопадения в человеке и в мире. XIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы. М.: ПСТБИ. 97 с.
Феодорит Кирский, блж., 2003. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Творения святых Отцов и Учителей Церкви. Ч. 1: Толкование на книгу Бытия. М.: Издательский Совет РПЦ. 311 с.
Филарет (Дроздов) Московский, митр., 1867. «Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие». Ч. 1. М. 97 с.

Получена / Received: 08.04.2019
Принята / Accepted: 27.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 623-635

Отношение русских богословов втор. пол. XIX - нач. XX вв. к теории эволюции Ч. Дарвина

Н.С. Серебряков *диакон*

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б
St. Tikhon's Orthodox University
Novokuznetskaya str., 23B, Moscow 115184 Russia
e-mail: nikserebr@yandex.ru

Ключевые слова: русское богословие XIX - нач. XX вв., Библия, творение мира, грехопадение, эволюция, Чарльз Дарвин, естественнонаучная апологетика.
Key words: Russian theology of XIX - early XX centuries, Bible, creation of the world, fall, evolution, Charles Darwin, scientific apologetics.
Резюме: В статье рассматривается реакция русских богословов на теорию эволюции Ч. Дарвина сразу после выхода книги «Происхождение видов» и то, как в дальнейшем менялось отношение представителей духовных школ к этой теории. Показано, что в конце XIX и особенно в начале XX века некоторыми отечественными богословами предпринимались попытки при соотнесении Библии и науки примирить христианство с эволюционизмом, в целом (и с дарвинизмом, в частности). Однако это примирение проходило без ущерба сотериологическому учению Церкви, что отличает православных апологетов этого периода от многих западно-христианских апологетов того же времени.
Abstract: The article deals with the reaction of Russian theologians to the Darwin's evolutionary theory immediately after the publication of the book “On the Origin of Species” and how the attitude of members of the ecclesiastical high schools to this theory changed in the future. It is shown that at the end of XIX and especially at the beginning of XX century some Russian theologians attempted to reconcile Christianity with evolutionism in general (and with Darwinism in particular), but without damage to the soteriological doctrine of the Church. This was what distinguished Orthodox apologists from some Western Christians at that time.
[Serebryakov N.S. *deacon* The attitude of Russian theologians of XIX - early XX centuries to the Darwin's evolutionary theory**]**

Выход в свет книги Чарльза Дарвина «Происхождение видов» в 1859 г. стал эпохальным событием в истории естествознания. Конечно, и до Дарвина существовали эволюционные представления и концепции, однако именно он смог просто и убедительно и с привлечением большого количества фактического материала объяснить происхождение всего разнообразия видов живых организмов (включая и

человека), что сразу же привлекло к его теории внимание множества ученых во всем мире. Однако не только научные достижения Дарвина способствовали увеличению его сторонников. Многие восприняли эту теорию как возможность окончательно избавиться от религиозных, в первую очередь, христианских воззрений и объяснить бытие мира и человека только лишь с естественной точки зрения. Неудивительно поэтому, что дарвиновская теория оказала столь сильное влияние на мировоззрение людей того времени и явилась серьезным вызовом христианству. Этот вызов, как пишет известный исследователь взаимоотношений науки и религии Джон Хедли Брук, «затрагивал многие стороны популярного христианского учения: природу библейского авторитета, историчность рассказов о творении, смысл грехопадения Адама и (в связи с ним) смысл искупительной миссии Христа, природу и масштабы божественной деятельности в мире, убедительность аргументов о замысле, что значит для человечества быть созданным по образу Господа, и фактические основы нравственных ценностей» (Брук, 2004: 238). Ответ на данный вызов с тех пор давался многими христианскими апологетами, однако и сейчас проблема эволюции и, в первую очередь, эволюции человека остается весьма острой и волнует многих христиан.

Интересно, что, несмотря на вроде бы очевидный конфликт теории Дарвина и христианства, в Западных церквях отношение священнослужителей и ученых богословов к этой теории в конце XIX в. было различное (Брук, 2004: 260-267; Храмов, 2015). Если одни, действительно, выступали резко против дарвинизма, видя в нем серьезную опасность своей вере, то другие, напротив, считали, что данная теория не только не вредна, но даже может быть полезной христианству, например, как средство борьбы с деизмом (ведь постоянное возникновение новых форм в процессе эволюции указывает на продолжающееся участие Бога в жизни мира). Однако результаты принятия эволюционных идей, в целом, и теории Дарвина, в частности, оказались весьма плачевными для традиционного христианства на Западе. Уже в начале XX века некоторые христианские авторы в соответствии с

представлениями об эволюции мира и человека отказались от веры в то, что были конкретные личности Адам и Ева, что они согрешили и за это они и весь человеческий род был наказан смертью, и что именно из-за этого Христос пришел на землю, чтобы спасти людей (Храмов, 2015: 91-92).

Русская богословская наука второй половины XIX в. - начала XX в. также не осталась в стороне от обсуждаемых проблем. Более того, именно вызов дарвиновской теории был одной из причин активизации отечественной апологетики, которая до этого была в самом зачаточном состоянии. Начиная с 1864 года (т.е. со времени издания первого перевода «Происхождения видов» на русский язык профессором ботаники Московского университета С.А. Рачинским), стали периодически публиковаться работы, касающиеся вопроса взаимоотношения различных аспектов эволюционизма с христианством. Из всех работ апологетического направления, опубликованных с 1864 по 1917 г. (их насчитывается около 300), лишь весьма немногие обходили стороной теорию эволюции, тогда как около полусотни публикаций посвящено только этому вопросу. Зная ситуацию в Западных церквях, интересно проследить (хотя бы на некоторых примерах), какое отношение к теории Дарвина было в русской богословской науке, менялось ли оно со временем и, если менялось, то как.

Сначала надо отметить, что и в России эволюционные идеи появились задолго до выхода книги Дарвина (например, школа К.Ф. Рулье; см. Микулинский, 2012: 2576), и поэтому для его теории уже имелась благодатная почва. Книга «Происхождения видов» стала известна еще до своего русского перевода, т.к. имелся немецкий перевод, сделанным в 1860 году палеонтологом, профессором Г. Бронном. Уже в том же году в Петербургском университете о дарвиновской теории, по воспоминаниям К.А. Тимирязева, говорил на своих лекциях профессор С.С. Куторга. А первое публичное обсуждение идей Дарвина состоялось в 1861 г. в Московском обществе испытателей природы в связи с докладом палеонтолога Г.А. Траутшольда, о чем говорит протокольная запись, опубликованная в первом номере Бюллетеня общества за этот год (Иванков, 2010: 120-121) и ставшая известной даже самому

Дарвину. Тогда же в журнале «Библиотека для чтения» появилась безымянная краткая обзорная статья о теории Дарвина (видимо, того же профессора С.С. Куторги), а в 1862 году в том же журнале опубликован перевод статьи швейцарского зоолога Э. Клапареда, где было самым подробным образом изложено содержание книги «Происхождение видов». В 1864 же году в журнале «Отечественные записки» публикует свой «Краткий очерк теории Дарвина» К.А. Тимирязев.

Именно с этими первоначальными обсуждениями теории Дарвина в русском обществе и связано самое первое упоминание имени английского ученого в русских христианско-апологетических работах, причем это упоминание было, видимо, достаточно случайным. В 1862 году профессор Санкт-Петербургской духовной академии Е.И. Ловягин, отстаивая в одной из своих статей традиционный буквальный взгляд на Всемирный потоп и доказывая, что растения и животные после потопа не есть что-то совершенно новое по сравнению с допотопными организмами, подтверждает свое мнение, в том числе, и теорией Дарвина, о которой он узнал из выше упомянутой безымянной статьи журнала "Библиотека для чтения" за 1861 год (Ловягин, 1862:757 сноска) и, видимо, не сильно в ней разобрался.

Более близкое знакомство с трудом «Происхождение видов» (связанное, в том числе, с выходом его русского перевода), а также с теми материалистическими выводами, которые сразу стали делаться на основании этой книги, послужило резко отрицательному отношению в богословских кругах к теории Дарвина и вызвало критику в ее адрес. Сначала стали издаваться переводы или рефераты иностранных критических статей. Так, уже в 1864 году в журнале МДА «Прибавления к Творениям св. Отцов» был опубликована переведенная статья католического священника и философа Я. Фрошаммера с критическим разбором учения Дарвина (Фрошаммер, 1864). А в 1865 г. в журнале «Христианское чтение» вышел реферат другой немецкой критической статьи «Научные генеалогии современного естествознания и преимущественно теория Дарвина» (Троицкий, 1865). Такие же

работы входили и в последующие годы (Прочны ли…, 1880; Идеи творения…, 1881 и др.).

Конечно, кроме переводных статей стали появляться труды и отечественных авторов, критикующих теорию эволюции Дарвина как с научных, так и богословских позиций. Первой из них, видимо, была вышедшая в 1869 г. в журнале «Странник» статья «Теория Дарвина пред лицом Священного Писания, как самого древнего исторического ботанико-зоологического памятника» (Докучаев, 1869). Об этой статье стоит сказать чуть подробней, т.к. ее автором являлся Василий Васильевич Докучаев, будущий известный русский ученый, всего лишь через 14 лет (в 1883 г.) ставший основоположником целой естественнонаучной дисциплины - почвоведения. Но в 1867 г. он, сын священника, только что кончил с отличием Смоленскую духовную семинарию, а его выпускная работа через пару лет была публикована в виде указанной статьи (а затем и отдельной брошюрой). Примечательно, что после семинарии В.В. Докучаев был за казенный счёт направлен учиться в Санкт-Петербургскую Духовную Академию, но практически сразу ушел оттуда и поступил на естественное отделение Физико-математического факультета Санкт-Петербургского Университета (см., например: Отоцкий, 1903: 320), и вся дальнейшая его жизнь будет связана только с естественными науками. Но даже в самом первом печатном труде Докучаева, причем совсем не естественнонаучной направленности, виден явный интерес автора к изучению природы и задатки будущего естествоиспытателя. Так, приводя различные естественнонаучные данные, взятые из литературы, которые, по его тогдашнему мнению, противоречили теории Дарвина (в дальнейшем Докучаев изменил свое отношение к английскому натуралисту и даже всегда носил его портрет наряду с портретом Лайеля и др.), автор ссылается в том числе и на свои личные полевые наблюдения (Докучаев, 1869: 26-27).

Совсем уже не студенческими были работы профессоров МДА В.Д. Кудрявцева-Платонова (например, его статья «О происхождении органических существ: Теория трансформации», 1883) и С.С. Глаголева (монография «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого»,

1894 и др.), профессора СПбДА Н.П. Рождественского («Христианская апологетика», 1884) и многие другие, где подробнейшим образом и критически рассматривались труды Дарвина и работы прочих дарвинистов. Важно отметить, что критиковали теорию Дарвина не только представители духовных школ, но и профессиональные естествоиспытатели того времени (как, например, Н.Я. Данилевский, написавший объемный труд «Дарвинизм», 1885-89), обеспокоенные влиянием теории Дарвина на мировоззрение людей.

К сожалению, среди работ, написанных на высоком профессиональном уровне, встречались и работы весьма низкого качества (например, книга преподавателя Одесского Духовного училища И.А. Чемены «Дарвинизм, научное исследование теории Дарвина о происхождении человека», 1892), что отрицательно сказывалось в деле защиты веры и традиционных представлений о нравственности. Поэтому неудивительно, что подобные некачественные работы также в свою очередь подвергались строгой критике со стороны лучших представителей русских духовных школ (о работе Чемены см.: Глаголев, 1893).

Итак, к теории Дарвина со стороны отечественных христианских апологетов второй половины XIX века предъявлялись многочисленные претензии. В данной работе не будет рассматриваться естественнонаучная критика, т.к. сейчас она в большинстве случаев устарела. Для нас более важны связанные с данной теорией богословские проблемы, которые до сих пор волнуют многих христиан. Из них наиболее часто апологетами указывались следующие:

1. Дарвинисты вместо Бога провозглашали слепой случай творцом всего органического мира, а целевая причина творения ими полностью устранялась.

2. Человек производился путем эволюции от человекообразной обезьяны, тем самым отвергалось понимание его как образа Божия.

3. Применение теории Дарвина к социальным отношениям позволяло отвергнуть христианское понимание нравственности, как «противоестественное».

Из прочих проблем указывалось на противоречие

дарвинизма библейскому учению о творении «по роду их» (с которым связано традиционное представление о постоянстве биологических видов); на требование теорией эволюции длительной истории существования мира в противовес библейскому учению о шести днях творения, традиционно понимаемых буквально; на попытки произвести монотеистические религии (в том числе, христианство) эволюционным путем из политеизма и т.д. Интересно, что грехопадение первых людей в связи с теорией Дарвина отечественными богословами практически не обсуждалось.

В первую очередь, именно с указанным выше пунктом 3 связано то, что теория Дарвина встретила сильное сопротивление со стороны христиан. Такая реакция была вызвана тем опасением, что «взгляд на человека, как на высшее животное, если бы он воцарился повсюду и надолго, наверное, поработил бы дух плоти, привел бы к огрублению нравов, к поголовной борьбе за существование, к вырождению племен, и наконец, к одичанию или скотскому состоянию, в котором находятся дикари» (Беляев, 1882: 6). Также еще можно вспомнить слова прп. Варсонофия Оптинского, который в одной из своих бесед в 10-х гг. XX в. назвал философию, построенную на теории Дарвина, звериной (Варсонофий Оптинский, 1991: 57).

Однако первые два пункта (как и разные несоответствия теории Дарвина библейскому описанию творения мира и человека) для многих отечественных богословов стали со временем не такими однозначными, и поэтому отношение к эволюции стало более терпимым, по крайней мере, у некоторых авторов.

Причинами принятия (пусть и ограниченного) идеи эволюции православными богословами могло послужить, во-первых, то, что эта идея, предлагаемая ли в теории Дарвина или в любой другой эволюционной теории, в самом общем виде согласуется с описанием в первой главе книги Бытия процесса Божьего творения, в ходе которого создания становились все более и более совершенными, что ёмко выразил свт. Григорий Нисский: «последним после растений и животных устроен человек, так что природа каким-то путем последовательно

восходила к совершенству» (Об устроении человека, 1861: 99). Или как писал анонимный автор в статье «Цепь творений» в журнале «Христианское чтение» еще в 1833 году: «в чудном разнообразии звеньев, составляющих неизмеримую цепь вещей сотворенных, заметна также непрерывная постепенность в переходе от несовершенного к лучшему, от лучшего к более совершенному» (Цепь творений, 1833: 362-363), и «длинный ряд их, начинаясь простым кораллом, проходит тысячею многоразличных ступеней, от насекомых, рыб, птиц и млекопитательных животных до человека» (Цепь творений, 1833: 364). Во-вторых, даже многие противники теории Дарвина, полностью убежденные в ее ложности и недоказанности, при этом утверждали, что будь данная теория верной, увлеченность материалистов ею построена на недоразумении, т.к. самой теорией необходимо предполагается наличие в природе разумного начала и что «самая трансформация пород невозможна без предположения условливающей ее разумной силы и не может быть объяснена из одних материальных условий» (Кудрявцев-Платонов, 1883: 367; см. также Рождественский, 1868: 662-664). Такая скрытая телеологичность эволюции, даже в рамках теории Дарвина, могла способствовать согласованию эволюционных представлений с христианством, что в итоге и случилось. Приведем несколько примеров.

Так, еще в середине 70-х годов Г.К. Властов (автор известного многотомного труда «Священная летопись первых времен мира и человечества как путеводная нить при научных изысканиях» хоть и не принадлежал к духовной школе, но его книга была высоко оценена Святейшим Синодом и рекомендована для приобретения в библиотеки духовных семинарий, а также приходскими священниками) рассуждал о развитии как растительного, так и животного мира «от простейших видов к более сложным» (Властов, 1879: 65-66). Здесь же он писал и о неизмеримых годах развития мира («в продолжение которых Творцу угодно было заставить материю развиваться стройно согласно давно начертанным предвечною мыслию законам»), и о том, что под библейскими днями творения надо понимать длительные периоды времени, чтобы

было удобно примирять геологические исследования с библейскими сказаниями (Властов, 1879: 54-55). Правда, что касается человека, то автор отвергал теорию Дарвина о происхождении человека от обезьяны, считая этот взгляд не только не доказанным, но даже не согласным с самим принципом естественного отбора (Властов, 1879: 23-25).

Также идею эволюции мира в самом общем виде использовал в своей апологетической работе и ректор Киевской Духовной Семинарии архим. Борис (Плотников) для опровержения мнения о безначальности мира (Борис (Плотников), 1891: 78-66). Для это цели он рассматривал естественнонаучные сведения об истории развития как Солнечной системы, так и планеты Земля и органического мира на ней (Борис (Плотников), 1891: 138,144-145). Однако и архим. Борис не признавал теорию Дарвина (причем на основании не богословских, а чисто естественнонаучных аргументов, которые предлагали в то время различные ученые; Борис (Плотников), 1891: 143-144), и отвергал положение о том, что один вид существ может превратиться в другой, особенно если речь шла о трансформации животного в человека (Борис (Плотников), 1891: 145).

Правда, в это же самое время некоторые авторы уже не видели ничего плохого и в согласовании творения с эволюцией именно по Дарвину. Так, еще в начале 80-х гг. XIX в. прот. Н. Сергиевский в своей работе «Творение мира и человека» находил некие параллели между представлением Дарвина о происхождении всех растений и животных от одной первоначальной формы, «в которую Творцом первоначально вдохнута жизнь», с библейским указанием на оживление всего мира Духом Божиим в начале творения (Сергиевский, 1883: 161). Но при этом данный автор опять же не включал человека в ряд развития животного мира, указывая на его отдельное сотворение Богом после творения животных (Сергиевский, 1883: 162-166).

Однако уже в начале XX века теория Дарвина стала применяться некоторыми апологетами и к человеческому телу. Так, в 1901 г. профессор СПбДА прот. Е. Аквилонов говорил о том, что: «Мы уступаем естествознанию право - с помощью

палеонтологии, сравнительной анатомии, зоологии, эмбриологии и других наук показать те естественные условия, при которых рождается и растет человек» (Аквилонов, 1901: 840), и что он может представить себе гипотетическую ситуацию, «что дарвинистам удалось бы доказать истинность гипотезы о происхождении человека от обезьяны» (Аквилонов, 1901: 840). Но даже при такой уступке нельзя признать, что сознание человека может быть выведено из материальных физических причин, ведь: «Последовательное прохождение по ступенькам различно организованных животных существ, начиная с самой низшей, никак не может служить основой для человеческого сознания и самосознания» (Аквилонов, 1901: 840). Основой сознания человека о. Е. Аквилонов считает сверхчувственное духовное начало, поэтому, по его мысли, «библейское учение о сотворении человека непосредственно Самим Богом имеет глубочайший смысл и значение» (Аквилонов, 1901: 841).

Еще дальше в примирении Библии с теорией Дарвина шел известный своими реформаторскими и социалистическими взглядами профессор СПбДА архим. Михаил (Семенов), который в своей работе «Дни творения» прямо писал о том, что «мир переживает эволюционный процесс постепенного развития. Это догма однако и Дарвина, и Моисея» (Михаил (Семенов), 1906: 22). Основываясь на «Библейских этюдах» (1873-74 гг.) швейцарского евангелического богослова Фредерика Луи Годэ, архим. Михаил пишет, что «идея творчества не отрицает эволюции. Наоборот, Библия утверждает ее» (Михаил (Семенов), 1906: 23). Ведь возникновение различных видов твари книга Бытия связывает как с Божественными повелениями: «И сказал Бог…», так и с действием самой природы: «Да произведет земля…, да произведет вода…» (Михаил (Семенов), 1906: 23). Тем более, что день творения «вовсе не нужно понимать в смысле 24-часового дня», день творения - это «период-эпоха», что как раз согласуется с утверждениями науки о том, что Земля существует миллионы лет (Михаил (Семенов), 1906: 18-19). Человек же, по мнению арх. Михаила, есть конечный пункт эволюции (Михаил (Семенов), 1906: 16, 22), хотя здесь не

поясняется подробно, какой конкретно предполагается способ творения человека. Также стоит отметить, что автор, как известный апологет своего времени, не только старался согласовать Библию с эволюционными представлениями, но и использовал теорию эволюции для утверждения веры. Он так же, как и ранее архим. Борис (Плотников), считал, что представление об эволюции мира подтверждает христианское учение о том, что мир не вечен и имеет начало. Ведь иначе эволюция, предшествующая появлению человека или планеты Земля, уже бы закончилась бесконечно давно (Михаил (Семенов), 1906: 22).

В качестве последнего примера укажем на протоиерея Михаила Чельцова, который в своей статье 1916 года уже прямо склонялся к тому, что человек по телу был создан Богом путём эволюции от обезьяны («персть от земли, доразвившаяся до степени такой полноты и гармоничности, при которой она удостоилась быть вместилищем дыхания Божия и носителем образа Его»), и видел в таком способе творении духовность и премудрость Божии (Чельцов, 1916). При этом предположение о происхождении человека по телу от обезьяны, по мнению о. Михаила, нисколько не вредит взгляду на человека как на образ Божий (Чельцов, 1916).

Как видно из этих приведенных примеров, в русском дореволюционном богословии, а точнее в его апологетической части, как и в западном богословии, представления об эволюции Земли, органического мира и даже человека (в русле теории Дарвина) постепенно усваивались и согласовывались с библейским Откровением. Однако в отличие от Запада в отечественном богословии не дошло до радиальных выводов о том, что надо отменить учение о первородном грехе и, в конечном итоге, о смысле Пришествия Христа на землю. Несмотря на все желание примирить науку и христианство, русские апологеты никогда не отказывались от сотериологического учения Церкви. Эта же тенденция будет наблюдаться и в течении всего XX века.

ЛИТЕРАТУРЫ

Аквилонов Е., свящ. 1901. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия: речь, произнесенная на торжественном годичном акте С.-Петербургской Духовной Академии 21 февр.1901 г. - Христианское чтение. 6: 809-843.
Беляев А.Д. 1882. Значение повествования боговидца и пророка Моисея о сотворении человека. Публичное чтение 14 февр. 1882 г. М.: Изд. Е.Н. Тихомировой. 30 с.
Борис (Плотников), архим. 1891. О начале мира. Апологетическое исследование. 2-е изд. К.: Типогр. С.В. Кульженко. 148 с.
Брук Дж.Х. 2004. Наука и религия. Историческая перспектива. Пер. с англ. М.: ББИ. 352 с.
Варсонофий Оптинский, прп. Беседы с духовными детьми. СПб. 1991.
Властов Г.К. 1879. Священная летопись первых времен мира и человечества как путеводная нить при научных изысканиях. 2-е изд., испр. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. польза», 1878-1879. Т. 1: Вступление и Книга Бытия. 390 с.
Глаголев С.С. 1894. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. М.: Тип. А. И. Снегиревой. 605 с.
Глаголев С.С. 1893. Новый антидарвинистический труд. В кн. Чемена А. И. Дарвинизм, научное исследование теории Дарвина о происхождении человека. Одесса. - Богословский вестник. 9 [1892]: 478-490.
Григорий Нисский, свт. 1861. Об устроении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. М.: Тип. В. Готье. С. 76-222.
Данилевский Н.Я. 1885-1889. Дарвинизм. Т. 1-2. СПб.: Изд. М.Е. Комарова.
Д-чаев [Докучаев] В. 1869. Теория Дарвина пред лицом Священного Писания, как самого древнего исторического ботанико-зоологического памятника. - Странник. I: 12-33, 45-75.
Иванков В.Н. 2010. Наш Дарвин (К 150-летию выхода книги «Происхождение видов»). - Вестник ДВО РАН. 1: 120-128.
Идея творения и теория эволюции. - Христианское чтение. 1881. 5-6: 667-702.
Кудрявцев-Платонов В.Д. 1883. О происхождении органических существ: Теория трансформации. - Прибавления к Творениям св. Отцов. № 31. Кн. 1: 45-106; Кн. 2: 432-478.
Ловягин Е.И. 1862. Разбор суждений новейших естествоиспытателей о Ноевом потопе сравнительно с учением Слова Божия об этом предмете. - Христианское чтение. I.
Микулинский С.Р. 2012. Карл Францевич Рулье (1814-1858). - Русский орнитологический журнал. Т. 21 (Экспресс-выпуск № 806): 2561-2579.
Михаил, а. [арх., (Семенов)] 1906. Дни творения. СПб.: Тип. Монтвида. 23 с.
Отоцкий П.В. 1903. Жизнь В.В. Докучаева. – Почвоведение. 4: 319-342.
Прочны ли выводы естествознания о происхождении жизни и человека. - Христианское чтение. 1880. 1-2: 3-46.
Рождественский В.Г., прот. 1868. Материализм Бюхнера. - Христианское чтение. 11: 645-690.

Рождественский Н.П. 1893. Христианская апологетика: Курс основного Богословия, читанный студентам СПБ. Дух. Академии в 1881/2 учебном году покойным профессором Николаем Павловичем Рождественским. В 2 тт. Изд. 2-ое. СПб.: Издание И.Л. Тузова.
Сергиевский Н.А., прот. 1883. Творение мира и человека. Изъяснение библейской истории в связи с естественною историей. Апологетический опыт. М.: Университетская тип. 238 с.
Троицкий И. 1865. Научные генеалогии современного естествознания и преимущественно теория Дарвина. - Христианское чтение. II: 408-426, 617-639.
Фрошаммер Я. 1864. Разбор учения Дарвина о происхождении видов в царствах животном и растительном: [Пер. с нем. П.И. Горского-Платонова]. - Прибавления к Творениям св. Отцов. № 23. Кн. 3: 245-354.
Храмов А. 2015. Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру. - Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 4 (33): 84-109.
Цепь творений. - Христианское чтение. 1833. 4: 362-375.
Чельцов М. прот. 1916. О человеческих привнесениях в Библию. - Христианская мысль. 6.
Чемена И.А. 1892. Дарвинизм, научное исследование теории Дарвина о происхождении человека. Одесса. 520 с.

Получена / Received: 10.04.2019
Принята / Accepted: 25.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 636-654

Православное богословское ви́дение современной экологической проблематики

С.А. Чурсанов[1]

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б
Saint Tikhon's Orthodox University
23Б, Novokuznetskaya St., Moscow, 115184, Russia
e-mail: sergey-a-chursanov@yandex.ru

Ключевые слова: богословская антропология, творение из ничего, единство в различии, пантеизм, индивидуализм, общение, любовь, свобода, творчество, ответственность.
Key words: theological anthropology, creation out of nothing, unity in difference, pantheism, individualism, communion, love, freedom, creativity, responsibility.
Резюме: Статья посвящена прояснению богословски обоснованных христианских стратегий взаимодействия человека с окружающим безличным миром. Исходя из православной богословской антропологии XX–XXI веков, автор характеризует безличный мир как сферу выражения любви к Богу, предполагающего актуализацию высших творческих потенций человека, включая личностную свободу и ответственность. Это совершенное христианское восприятие мира раскрывается автором на фоне рассмотрения экологических рисков, проистекающих как из представлений о детерминированности человека миром, свойственных религиозным воззрениям пантеистического типа, так и из индивидуалистических тенденций к обособлению человека от мира, характерных для современного секулярного миропонимания. Заключительная часть статьи сосредоточена на выявлении актуальных перспектив взаимодействия христианских экологов с представителями экологических групп пантеистического и секулярного мировоззренческих типов в законодательной и этической сферах.
Abstract: The article is devoted to clarifying the theologically substantiated Christian strategies of human interaction with the surrounding impersonal world. Based on the Orthodox theological anthropology of the XX–XXI centuries, the author characterizes the impersonal world as a sphere of expression of love for God, which presupposes the actualization of utmost creative potential of human being, including personal freedom and responsibility. The author elucidates this perfect Christian perception of the world against the background of the consideration of environmental risks emerging from both the ideas of the determination of human by

[1] Статья подготовлена в рамках проекта «Методология, содержание, проблемы и перспективы современной православной богословской антропологии» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

the world, peculiar to religious views of the pantheistic type, and individualistic tendencies to the separation of human from the world, characteristic of the modern secular world outlook. The final part of the article focuses on explicating an actual perspective of the interaction of Christian ecologists with representatives of environmental groups of pantheistic and secular worldview types in the legislative and ethical fields.
[Chursanov S.A.[1] Orthodox theological vision of contemporary environmental issues**]**

Бог понимается человеком как высшее предельно совершенное существо, как абсолют. Поэтому именно понимание Бога задает для человека понимание высшего совершенства. В свою очередь, понимание высшего совершенства имеет определяющее значение для мировоззрения человека, включая не только восприятие Бога и отношений с Ним, но и всю сферу как межчеловеческих отношений, так и отношений с окружающим безличным миром.

Цель настоящей статьи заключается в выявлении богословски обоснованных принципов отношения к окружающему миру, а также основных направлений участия православных экологов в решении проблем взаимодействия человека с безличным миром. Для достижения названной цели необходимо рассмотреть и учесть распространенное в дохристианском прошлом и проявляющееся вплоть до настоящего времени нехристианское языческое восприятие человека, мира и их взаимосвязи.

Первая часть статьи посвящена рассмотрению основных аспектов языческого отношения к миру. Во *второй* части представлены следствия из базовых составляющих православного богословия для христианского понимания деятельности человека в безличном мире. В *третьей* части выделены аспекты современного секулярного сознания, создающие основные риски и угрозы для существования безличного мира. *Четвертая*, заключительная часть статьи сосредоточена на выявлении перспективных направлений практической реализации православных богословских принципов в сфере решения актуальных экологических проблем.

С.А. Чурсанов / S.A. Chursanov

Человек и окружающий его мир в языческом мировоззрении

Православные богословы XX-XXI веков в качестве узловой обобщенной характеристики языческого мировоззрения, определяющей восприятие окружающего мира, чаще всего выделяют *пантеизм*. В контексте прояснения основных аспектов отношения к миру под пантеизмом удобно понимать такое мировоззрение, в рамках которого человек, окружающий его мир, разного рода божественные сферы и божественные существа, в конечном счете - сам божественный абсолют мыслятся как единое взаимосвязанное целое.

Такое пантеистическое миропонимание предполагает, в частности, представление о том, что весь окружающий человека мир пронизан разного рода божественными токами, силами и энергиями, населен разного рода духами и божественными существами. «Все полно богов», - так это характерное для язычества политеистическое восприятие мира было выражено Фалесом Милетским еще в эпоху зарождения древнегреческой философской рефлексии (Фрагменты ранних греческих философов, 1989: 114). Эта особенность пантеистического мировосприятия ведет в язычестве к осторожности и аккуратности в отношении к реалиям окружающего мира, к характерной сдержанности, проявляющейся в разнообразных сферах человеческой деятельности. В настоящее время именно такая настроенность человека по отношению к миру нередко характеризуется как ведущая к стабилизации экологической ситуации и даже к благополучному разрешению экологических проблем.

Разумеется, с экологической точки зрения пантеистические представления о встроенности человека в мир, о его необходимой обусловленности миром предпочтительнее безрелигиозной эгоистической установки на эксплуатацию мира, подчиненную задачам реализации многочисленных амбициозных проектов. Однако, рассматривая следствия пантеистического мировоззрения, важно не упускать из виду и его неустранимую внутреннюю противоречивость, создающую устойчивые предпосылки для возникновения и углубления экологических проблем. При этом выявление глубинной

непоследовательности пантеистического мировоззрения позволяет оттенить и четче осознать значение христианского понимания Бога, человека и мира для благополучного разрешения экологического кризиса наших дней.

В самом деле, в пантеистической религиозной парадигме жизнь человека в силу представления о всеобщей причинно-следственной взаимозависимости приобретает магический характер, проявляющийся в стремлении установить формальную связь с безличными высшими силами и структурами, а также «взаимовыгодные» отношения с духами и низшими богами. Через призму этих магических установок воспринимается здесь и окружающий человека мир, так что бережное отношение к тем или иным его аспектам оказывается зависящим от представлений о формах и степени их включенности в механизмы пантеистического взаимообмена и взаимовлияния. Ведь пантеистические религиозные воззрения не оставляют места для той предельно глубокой устремленности к Богу, которая уже не опосредуется какими-либо природными мотивами и механизмами или какой-либо практической заинтересованностью.

При этом в пантеистических мировоззренческих парадигмах мир, окружающий человека, понимается как вечный сам по себе, в силу своей причастности высшим божественным сферам, структурам и силам. Поэтому человеку не нужно заботиться о нем. Более того, в пантеистическом понимании человек сам оказывается частью мира, определяемой теми же высшими силами, структурами и божественными существами. В этой ситуации он видит свою задачу не в том, чтобы, участвуя в жизни мира, преобразовывать и совершенствовать его, а в том, чтобы приспосабливаться к миру. За характерным для язычества осторожным отношением к миру, в конечном счете, стоит не забота о нем, а страх повредить систему Божественных токов, опасение потревожить духов или досадить им, навлекая на себя губительные последствия.

Кроме того, в рамках пантеистического миропонимания в силу представлений о детерминированности мира и человека высшими божественными сферами не остается места для утверждения полноты человеческой свободы. В

пантеистической логике человек лишен свободы определять свой образ жизни в целом и образ своих действий в окружающем мире, в частности. Такое самопонимание человека выражается, например, в широко распространенных в язычестве концепциях предопределения, судьбы, фатума и рока. В свою очередь, отсутствие у человека свободы самоопределения означает невозможность его личной ответственности за свои действия. В пантеистическом миропонимании человек оказывается ответственным лишь за свое встраивание в природу. Его задача заключается в изначально предопределенном включении в единую жизнь мира.

Далее, из-за невозможности допущения полноты свободы в пантеистическом мировоззрении не находится места для признания за человеком высшего творческого потенциала. В этой ситуации понимание человека неизбежно становится редуцированным. В тех случаях, когда человеку не удается подавить в себе творческие устремления, это редукционистское самопонимание ведет к внутреннему конфликту, глубинному недовольству собой и окружающим миром, ввергает в безысходное состояние обреченности, накладывает неизбывную печать трагизма на само переживание бытия. Этот неразрешимый внутренний конфликт пантеистической саморедукции человека и его высших творческих способностей создает в язычестве перманентный риск и индивидуальных, и социально-культурных срывов, выражающихся, в том числе, в различных формах саморазрушения, затрагивающих окружающий человека мир. При этом в недрах пантеистического миропонимания развиваются и противостоящие ему индивидуалистические тенденции к отчуждению людей и друг от друга, и от окружающего мира, ведущие к формированию и развитию эгоцентрических установок на завладение его ресурсами.

Попытки преодоления внутреннего разлада, связанного с представлениями о детерминированности человека, порождают еще одну характерную черту пантеистического мировоззрения. Она состоит в дуалистических тенденциях к наделению невещественного мира вместе со сверхчувственными составляющими человеческой природы высшим

онтологическим статусом с одновременным уничижением всего вещественного. Эти попытки, однако, остаются тщетными, так как, в конечном счете, ведут к утверждению недетерминируемости человека лишь вещественным миром, оставляя в силе представления о более тонких интеллектуально-психических детерминирующих механизмах. В антропологии подобные дуалистические установки выражаются в противопоставлении души телу, в презрительном отношении к телу и телесности как к чему-то сковывающему (Платон, 1990: 634) и постыдному (Диоген Лаэртский, 1979: 427). Именно с дуалистическим пренебрежением телесностью связано, в частности, широко распространенное в язычестве представление о переселении душ. В конечном счете, такие дуалистические тенденции ведут к невозможности утверждения целостности человека. Что касается безличного мира, то для него они представляют опасность из-за обесценивания всех его вещественных составляющих.

Человек и окружающий его мир в христианском миропонимании

В православном богословии Бог понимается как Троица Божественных Лиц, находящихся в ипостасных отношениях и пребывающих в единстве Божественной природы. Божественные Лица - Отец, Сын и Святой Дух - единосущны (ὁμοούσιοι), то есть обладают одной и той же Божественной природой. При этом Они не только не поглощены Своей единой природой и не нивелированы ею, но различаются в Своих ипостасных отношениях абсолютным образом, так что Каждое Божественное Лицо пребывает в полноте ипостасной уникальности. Такое понимание Бога означает, что для Божественного бытия характерен тот высший онтологический принцип, который в предельно краткой форме может быть назван принципом *единства в различии*. Как относящийся к Самому Богу этот принцип приобретает для православного христианина высший онтологический статус. В широком мировоззренческом контексте он находит свое выражение в стремлении к такому единству, при котором все те, кто в него вступает, достигают всей доступной им по природе полноты

бытия, никоим образом не поглощая и не подавляя друг друга. В отношениях человека с безличным миром принцип единства в различии ведет к очевидной установке на создание условий для полноты единого иерархически упорядоченного и согласованного бытия мира во всем многообразии наполняющих его одушевленных созданий и неодушевленных форм.

Особое значение для богословского осмысления экологических проблем имеет также православное понимание происхождения мира как его творения Богом *из ничего* (οὐκ ἐξ ὄντων) (2 Мак. 7: 28). Это православное ви́дение происхождения мира несовместимо, в частности, с пантеистическими представлениями о возникновении или создании мира из Божественной природы. В православном богословии из учения творении *из ничего* делается решительный вывод об отсутствии необходимой природной связи Бога и сотворенного Им мира. Утверждение о творении мира именно *из ничего* означает, что для Бога оно не было необходимостью, что Бог не был, по выражению святителя Василия Великого, «непреднамеренной» причиной мира, «подобно тому, как причиной тени является тело, и причиной сияния - источник света» (Basile de Césarée, 1968: 1.7). Таким образом, в православном восприятии весь сотворенный мир предстает как свободный дар Бога (Лосский, 1991: 223).

Второе существенное следствие из православного учения о творении *из ничего* заключается в том, что сотворенный мир, включая человека, не связан необходимым образом с Божественной природой, не детерминирован ею. Это важное богословское положение позволяет утверждать не только свободу Бога в творении мира, но и свободу человека как высшего из сотворенных существ (в данном случае во избежание чрезмерного усложнения и отклонения от цели статьи православное понимание ангелов не учитывается), как существа, наделенного *образом Божиим*. В. Н. Лосский поясняет значение учения о творении мира *из ничего* для богословского понимания человеческой свободы следующим образом: «…Господь Бог, господствующий над вселенной, которую Он сотворил из “ничего”, - не безликая

“необходимость”, и заложено это в самом акте сотворения, ибо - что же значит в совершенном смысле слова *творить*… из небытия в бытие, как не созидать новое бытие, если тебя не принуждают к тому ни внешние условия, ни внутренняя необходимость? Бог *захотел* быть Творцом, и необусловленность Его желания придает творению нечто такое, что никак не сведешь к категориям детерминистической космологии… Этот аспект божественного творчества, не допускающий подчинения всеобщей необходимости, достигает наибольшей полноты в сотворении ликов ангельских и личностей человеческих: они наделены свободой самоопределения… в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию» (Лосский, 1995: 185-186).

Рассматривая учение о творении мира *из ничего* в проблемном контексте соотнесения категорий свободы и необходимости, важные антропологические выводы делает митрополит Иоанн (Зизиулас). «Согласно библейскому представлению, - утверждает он, - которого не могли не разделять Святые Отцы, мир онтологически не необходим. В то время как древние греки в своей онтологии мира полагали, что мир представляет собой нечто необходимое само по себе, библейское учение о творении *ex nihilo* [*из ничего* (лат.)] обязывало Святых Отцов ввести в онтологию радикальное различие, вынести онтологическую причину мира за его пределы, возведя ее к Богу. Так они разорвали круг замкнутой онтологии греков и вместе с тем… превратили бытие (существование мира, существующие предметы) *в производное от свободы*» (Иоанн (Зизиулас), митр. 2002: 38). «…С учением о творении мира *ex nihilo,* - заключает митрополит Иоанн, - “начало” греческой онтологии, “ἀρχή” мира были перенесены в сферу свободы. То, что существует, было освобождено от самого себя, бытие мира стало свободно от необходимости» (Иоанн (Зизиулас), митр., 2002: 38).

В свою очередь, *свобода*, дарованная человеку, позволяет утверждать полноту его *ответственности* перед Богом, распространяющейся, в конечном счете, на весь сотворенный безличный мир (Быт. 1: 26; 1: 28; 2: 19; Пс. 8: 7-9; Прем. 9: 2-3;

3 Езд. 6: 54). Воспринимая все сотворенное, включая свое собственное бытие, как свободный дар Бога, человек призван собрать мир во всем его многообразии воедино и принести его Богу в качестве личностно свободного ответного дара. Таким образом, именно человек призван придать всему миру непреходящий смысл, вовлекая его в межчеловеческое общение и, в конечном счете, - в свое общение с Богом (Мк. 16: 15; Рим. 8: 19-21; Кол. 1: 23). Как указывает протоиерей Думитру Станилое: «Мир природы сотворен для людей… чтобы… быть средством общения между ними и Божественной Личностью и через человеческие личности… вовлекаться в план личностных богочеловеческих отношений» (Staniloae, 1994: 138). Таким образом, христианское понимание Бога, человека и мира исключает магические представления об их необходимой взаимосвязи. «Конечное преображение вселенной, - подчеркивает П. Неллас, - не может быть ни магическим, ни механическим действием внешней силы - ибо Бог ничего так не делает - но произойдет изнутри, органично и естественно, в человеческой личности» (Неллас, 2011: 81).

Полнота свободы и ответственности, к которой призван человек, явлена в совершенно свободном (Чурсанов, 2019: 95-96) вочеловечении предвечного Сына Божия, Второго Лица Пресвятой Троицы, посылаемого Отцом и воплощающегося Святым Духом. В православном богословском понимании именно Христос как вочеловечившийся Божественный Логос в Своем свободном, ничем не обусловленном жертвенном служении, венчающемся Крестным подвигом, Воскресением и Вознесением, собирает весь сотворенный мир воедино и возглавляет его (Еф. 1: 10; Кол. 1: 17, 19-20; Флп. 2: 10; Евр. 1: 2-3). Таким образом, Христос как совершенный человек, совершенный образ Божий (2 Кор. 4: 4; Кол. 1: 15; Евр. 1: 3), «последний Адам» в полной мере осуществляет все то служение, к которому человек был призван изначально и от которого «первый человек Адам» (1 Кор. 15: 45) отказался. Тем самым Христос открывает человеку саму возможность и путь достижения полноты жизни «с избытком» (Ин. 10: 10) как полноты общения с Богом и людьми, вовлекающего в свою орбиту весь сотворенный мир.

Высшие таинственные дары по пребыванию в единстве любви в общении со Христом и в межчеловеческом общении даются человеку в Церкви. Именно в это совершенное общение человек призван включить весь сотворенный мир, творчески преобразуя его в соотнесенности с Богом. Размышляя о предельных онтологических основаниях осуществления этого призвания, митрополит Иоанн (Зизиулас) обращают пристальное внимание на таинство Евхаристии. Участвуя в Евхаристии, человек свободно принимает от Бога в дар и в любви к Богу преображает все сотворенное, включая свою человеческую природу. И именно в Евхаристии человек приносит благодарение Богу, свободно предавая Ему и себя, и весь преображенный мир в качестве ответного дара. При этом в таинстве Евхаристии человеку даруется тот глубинный опыт свободного всецелого единения во Христе со всеми людьми и всем сотворенным миром, пребывание в полноте которого характерно для состояния эсхатологической завершенности. Именно из этого евхаристического опыта эсхатологического совершенства и исходит христианин в своих отношениях с Богом и сотворенным Им миром. Как указывает митрополит Иоанн (Зизиулас): «…Евхаристия… открывает нам, что все сотворенное предназначено Божественной любовью к конечному освобождению от разрушения и смерти и к жизни “во веки веков”, возглавляемой… “последним Адамом”, Который сделал реальность… общением сотворенного мира с Богом» (John (Zizioulas), metr., 2011: 81).

В христианском понимании единственным творцом мира является Бог. Все, сотворенное Богом, включая человека, «хорошо весьма» (Быт. 1: 31. Ср.: 1 Тим. 4: 4). Это библейское утверждение исключает дуалистическое пренебрежение какими-либо составляющими мира. Оно также означает, что природа каждого человека, данная ему Богом, не содержит никаких ненужных, вредных или постыдных частей, качеств, свойств или проявлений. Более того, будучи существом целостным, человек достигает полноты бытия лишь во всей своей душевно-телесной природе. Раскрывая это богословское положение, и святые отцы, и православные авторы XX-XXI веков иногда подчеркивают, что даже такая высшая для сотворенного

существа характеристика, как богоóбразность распространяется на всего человека, включая его телесность (Мейендорф, 2001: 202-203; Лосский, 1991: 88). Именно целостность человеческой природы, содержащей и душу, и тело, позволяет человеку всецело соотноситься с сотворенным миром и, действуя в нем, в полной мере актуализировать свои дарованные Богом высшие творческие потенции (Киприан (Керн), архим., 1950: 364-375). Таким образом, человек обретает полноту бытия в единстве со всем безличным миром, который может рассматриваться как продолжение его телесной природы (Лосский, 1991: 242).

В православной богословской антропологии принцип природной полноты человека, распространяющийся на весь сотворенный мир, выводится также из восприятия человеческих личностей как образа Божественных Лиц. В самом деле, по образу обладания Каждым Божественным Лицом всей полнотой Божественной природы каждая человеческая личность призвана в любви к другим человеческим личностям, укорененной в любви к Отцу, Сыну и Святому Духу, охватывать все сотворенное. Эта личностная всеохватность, характерная для христианского образа действий в мире, противоположна индивидуалистической замкнутости человека в собственной природе (Лосский, 1991: 241). Другими словами, творчески преобразуя безличный природный мир, человек призван поместить его в пространство своего межличностного общения, конституируемого устремленностью к Богу. «…Личность способна возвысить до личностной ценности и жизни даже неодушевленные объекты, превращая их в органичную часть отношений любви», - указывает митрополит Иоанн (Зизиулас) (Иоанн (Зизиулас), митр., 2002: 50). Только таким образом сотворенный мир может обрести высший смысл и полноту бытия.

Все это означает, что в высшем христианском понимании забота человека о мире основывается не на опасениях за свое благополучие, не на эгоистической заинтересованности, а на стремлении к предельно полному единению в любви с Богом. Такое восприятие Бога, человека и мира коренным образом отличает христианство от древнегреческой пантеистической религиозности. «Связь

человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями, - указывает В.Н. Лосский: - вместо того, чтобы “де-индивидуализироваться”, “космизироваться”, и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность “персонализировать” мир» (Лосский, 1991: 241). Эти размышления ведут В. Н. Лосского к следующему выводу: «Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке» (Лосский, 1991: 241).

Значимый вклад в формирование отношения человека к безличному миру вносит также традиционный православный аскетизм, рассматриваемый в богословской антропологии в качестве неотъемлемой составляющей совершенного христианского образа жизни. Цель христианской аскезы состоит в неукоснительном бескомпромиссном движении к возможно более полному единению с Богом.

В своем логически положительном аспекте аскетическая жизнь предполагает умножение добродетелей, понимаемых в православном богословии как такие формы человеческой деятельности, которые определяются любовью к Богу и выражаются в свободной устремленности к Нему. К числу таких добродетелей очевидным образом относится попечение о сотворенном Богом мире и всех населяющих его существах (Рим. 8: 19). Множество примеров особого преображающего отношения к миру, являемого христианскими подвижниками, приводится в православной аскетической и житийной литературе (Иоанн Мосх, 1915: 5-6, 129-132; John (Zizioulas), metr., 2011: 152; Херувим (Карамбелас), архим., 2009: 122-126, 350-351).

С другой стороны, заметное место в православной аскезе занимает логически отрицательная установка на искоренение любых навыков и привычек, определяемых страхом страданий и стремлением к наслаждениям. Овладевая человеком, такие навыки и привычки вовлекают его в грех как обособление от Бога и даже противостояние Ему. Реализация этих греховных

навыков и привычек ведет также к разрушительной для сотворенного мира борьбе за власть и материальные ресурсы (Ис. 5: 8; Иер. 22: 13; 22: 17; Мих. 2: 1-2; Авв. 2: 9; Мф. 23: 14; Лк. 6: 24-25). Аскетические усилия, направленные на избавление от обособленности от Бога, диктуемой страхом страданий и стремлением к наслаждениям, предполагают отказ от индивидуалистических установок на самоутверждение, накопительство и умножение потребления, содействуя тем самым сохранению безличного мира.

Человек и окружающий его мир в современном секулярном обществе

Пантеистическое обожествление окружающего мира, ведущее к магическому пониманию религиозной жизни, многобожию и редукционистским воззрениям на человека, под давлением христианского миропонимания к XVI веку в значительной степени утратило свое влияние на европейские культуры. Таким образом, носители европейских культур лишились тех зыбких оснований для бережного отношения к безличному миру, которые давало нехристианское пантеистическое мировоззрение.

Вместе с тем, со второй половины XVI века, не в последнюю очередь в силу ряда богословских искажений и односторонних подходов, распространившихся в западном христианстве, начинается процесс секуляризации различных сфер жизни человека, ведущий к постепенному вытеснению христианского миропонимания из европейских культур. Митрополит Иоанн (Зизиулас) предполагает, что именно отход от православного понимания Бога как Пресвятой Троицы, проявившийся в западной богословской традиции уже в V веке, привел к возникновению и распространению в европейском мышлении как секулярных, так и, в конечном счете, атеистических тенденций. «…Вся проблематика деизма и атеизма, - поясняет он, - достигающая кульминации в вопросе, существует ли Бог или не существует, проблематика, превалирующая в современной западной мысли с эпохи Просвещения, проистекает из того обстоятельства, что, начиная

еще с Августина, для Запада характерна тенденция понимать Бога в первую очередь как субстанцию или *divinitas* [божество, божественность (лат.)]. Этот способ богословствования не только превращает Бога в существо конкурентное, а часто и антагонистичное по отношению к человеку и миру, что тем самым ведет к различным формам атеистической секуляризации и гуманизма, но и делает вопрос о том, как существует Бог, то есть учение о Троице, не имеющим значения или второстепенным для современного западного человека» (John (Zizioulas), metr., 2010: 12).

Как результат, в современном светском мировоззрении осталось распространившееся под влиянием христианства представление о могуществе человека, дающем ему власть над миром. Но при этом из него ушло христианское понимание глубинного смысла деятельности в мире, заключающегося в достижении той полноты общения с Богом и людьми, которая следует из устремленности к Богу и выражается в личной ответственности каждого человека перед Божественными Лицами и человеческими личностями. В итоге в современном секулярном сознании формируется индивидуалистическая установка на произвольную, то есть не соотнесенною ни с Богом, ни с людьми, не направленную на общение в любви, реализацию власти над миром, ведущая к умножению экологических проблем и углублению экологического кризиса. В этой ситуации в распоряжении современного светского человека остаются лишь поверхностные средства решения экологических проблем, основанные на внешних юридических ограничениях и на внутреннем страхе перед угрозой собственному благополучию.

Христианская стратегия решения современных экологических проблем

При выработке основных форм участия православных экологов в решении актуальных задач взаимодействия человека с окружающим его миром ключевое значение приобретает богословская антропология. Именно в ее рамках на основании Священного Писания, основополагающих богословских

заключений и других форм Священного Предания может быть сформирована теологически обоснованная модель совершенного отношения человека к окружающему миру. Следование этой модели предполагает христианский образ жизни, определяемый установкой на единение с Божественными Лицами и человеческими личностями.

Однако согласно православному богословскому ви́дению после грехопадения человек пребывает в сложном состоянии, в значительной степени обуславливаемом различными проявлениями греха как ориентации на мотивы, цели и ценности, не связанные с устремленностью к Богу. Именно исходя из этого эмпирически наблюдаемого состояния человека формируется бо́льшая часть современных светских теоретических концепций и практических мер по улучшению экологической ситуации.

Таким образом, *основная проблема*, возникающая при рассмотрении возможных путей содействия православных богословов решению экологических проблем, заключается в необходимости компромиссного включения в деятельность по сохранению и христианскому преображению мира таких элементов, которые плохо согласуются с богословским пониманием совершенного отношения человека к миру, чужды этому пониманию или даже противоречат ему.

Для прояснения и решения названной *проблемы компромисса* православным богословским научным сообществам целесообразно, не ограничиваясь выведением из системообразующих богословских учений христианской модели совершенного отношения человека к безличному миру, развернуть систематическую работу по формализованному представлению этой богословской модели в виде, доступном для восприятия широким кругом адресатов, владеющих базовым понятийно-терминологическим набором современной гуманитаристики. Решение данной задачи даст возможность сопоставлять влиятельные современные светские экологические концепции и практики с богословской моделью совершенного отношения человека к безличному миру.

В свою очередь, такое сопоставление позволит выявить аспекты современных светских экологических концепций и

практик, во-первых, не совместимые с богословским пониманием совершенного отношения человека к безличному миру, во-вторых, нейтральные по отношению к нему и, в-третьих, согласующиеся с некоторыми его сторонами. Таким образом будет открыта перспектива поиска, обнаружения и реализации возможных путей совершенствования избранных аспектов современных светских экологических концепций и практик, направленного на их приближение к богословскому пониманию совершенного отношения человека к безличному миру.

В качестве очевидного условия для успешной реализации намеченной перспективы богословского сопровождения экологической деятельности человека выступает широкое сотрудничество православных теологов с представителями светских научных сообществ, работающими с экологической проблематикой. Плодотворному взаимодействию богословия, философии и современной гуманитаристики могла бы, в частности, способствовать совместная работа по выявлению и формализованному систематизированному представлению моделей человека и его взаимодействия с безличным миром, стоящих за современными светскими экологическими концепциями и практиками. Особого внимания заслуживало бы при этом развитие тех аспектов выявленных антропологических моделей, в которых преодолевается детерминистская пантеистически-индивидуалистическая парадигма в понимании человека, его жизни, его отношений и его деятельности в безличном мире. Эта совместная работа богословов, философов и гуманитариев вела бы к прояснению сфер наиболее эффективного взаимообогащающего сотрудничества по решению экологических проблем.

Предложенное направление совместной деятельности даст православным экологам возможность вести во взаимодействии с разнообразными современными политическими, научными, благотворительными, религиозными и другими организациями и сообществами целенаправленную богословски обоснованную экологическую работу на трех базовых уровнях.

Первый из них может быть назван *законодательным*.

Православные экологи могут приветствовать административные и юридические меры по противостоянию разрушению мира. На этом уровне экологической деятельности их основная задача заключается в участии в выработке административных и законодательных мер по защите окружающей среды. К этому уровню можно отнести также экспертную оценку административных практик и экологического законодательства, а также формирование предложений по их совершенствованию.

При этом православное богословское сообщество призвано указывать на недостаточность административных и юридических мер, посредством которых невозможно затронуть глубинную мотивационную сферу человека. Именно обоснование законов, даваемое в преамбулах или имплицитно присутствующее в непосредственных юридических формулировках, требует особого богословского внимания. Так, признавая приемлемость и относительную эффективность мотива самосохранения, православному экологу важно осознавать и раскрывать его поверхностность, а также неубедительность для носителей последовательных индивидуалистических установок. Православный эколог может привлекать и пантеистическую мотивацию. Однако с учетом несовместимости пантеизма с православным ви́дением Бога, человека и мира, а также в связи с отмеченной в настоящей статье внутренней непоследовательностью пантеистического образа восприятия мира, задача православного эколога заключается в поиске и предложении способов минимизации рисков проявления неблагоприятных следствий такой мотивации.

Пожалуй, наибольшего развития на законодательном уровне решения экологических проблем заслуживает мотивация, исходящая из переживания ответственности людей друг перед другом. Ведь именно она может и должна быть тесно связана с узловыми аспектами православного понимания человека как существа, изначально призванного к достижению полноты бытия в любви к Богу и людям.

Следующий, более глубокий с православной точки зрения уровень работы с экологической проблематикой может быть охарактеризован как уровень *этический*. На этом уровне

взаимодействия с современными экологически ориентированными философскими и гуманитарными научными школами православные экологи призваны поддерживать опосредованные формы приближения к богословскому пониманию совершенного отношению человека к безличному миру. Решению данной задачи может, например, способствовать привлечение и богословское осмысление таких важных для современного человека ценностей и целей, как повышение качества жизни, удовлетворение естественных эстетических, этических и религиозных потребностей, реализация творческого потенциала и другие.

Наконец, на высшем онтологическом уровне деятельность православного эколога приобретает форму *богословского свидетельства*. В экологической сфере основное содержание этого свидетельства составляет православное понимание совершенной человеческой жизни, определяемой личной устремленностью каждого человека к Богу и выражающейся в полноте межчеловеческого общения и в ответственной творческой деятельности по сохранению, совершенствованию и преображению всего мира.

ЛИТЕРАТУРА

Диоген Лаэртский. 1979. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль. 622 с.

Иоанн (Зизиулас), митр. 2002. Личностность и бытие. - Богословский сборник. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт. Вып. X: С. 22-50.

Иоанн Мосх. 1915. Луг духовный. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. XXXVIII, 282 с.

Киприан (Керн), архим. 1950. Антропология св. Григория Паламы. Париж: ИМКА-Пресс, 452 с.

Лосский В.Н. 1991. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ». 288 с.

Лосский В.Н. 1995. По образу и подобию. М.: Свято-Владимирское братство. 200 с.

Мейендорф Иоанн, прот. 2001. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии. 334 с.

Неллас П. 2011. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея. 304 с.

Платон. 1990. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль. 864 с.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до

возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 578 с.
Херувим (Карамбелас), архим. 2009. Образы современных святогорцев. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 744 с.
Чурсанов С.А. 2019. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. Изд. 3-е, перераб. и дополн. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 264 с.
Basile de Césarée. 1968. Homiliae in hexaemeron. 2e éd. Paris: Cerf. 542 p.
John (Zizioulas), metr. 2011. The Eucharistic Communion and the World. Edinburgh: T&T Clark. XV, 186 p.
John (Zizioulas), metr. 2010. The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra, Calif.: Sebastian Press. 443 p.
Staniloae Dumitru, archpr. 1994. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press. XXVIII, 280 p.

Получена / Received: 15.04.2019
Принята / Accepted: 13.05.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 655-660

Преподобный Серафим Вырицкий - духовный приемник Гефсиманского старчества

Е.Н. Богачев

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: evgeny-b11@rambler.ru

Ключевые слова: Гефсиманский скит, старчество, школа старчества, духовная преемственность, прп. Серафим Вырицкий, прп. Варнава Гефсиманский.
Key words: The Gethsemane skete, the elders, the school of eldership, spiritual continuity, Saint St Seraphim of Vyritsa, St. Barnabas of Gethsemane.
Резюме: В докладе изложены итоги исследования духовной преемственности старчества прп. Серафимом Вырицким от своего духовного отца прп. Варнавы Гефсиманского. Выявлена и всесторонне проанализирована возможность преемственности старчества в миру.
Abstract: The report presents the results of the study of the spiritual continuity of aging by St. Seraphim of Vyritsky from his spiritual father St. Barnabas of Gethsemane. The possibility of succession of ageing in the world is revealed and comprehensively analyzed.
[Bogachev E.N. St. Seraphim Vyritsky, the spiritual successor of the eldership of gethsemane**]**

Старчество стало феноменом, вытекающим из исторического развития аскетики и мистики Вселенского Православия. Оно является неотъемлемой частью истории Русской Православной Церкви.

Необходимо отметить, что старчество не возникало само по себе, но, по словам архиепископа Вологодского и Тотемского Никона (Рождественского, †1919): «…старцы Божии … Их не создашь одним предписанием: их надобно воспитывать в святых обителях, как нежные цветки в оранжереях ...» (Прибавления к Церковным Ведомостям, 1909, № 20:859). Именно формирование благоприятных условий для возникновения института старчества в обителях стало главной задачей лучших представителей монашества (Богачев, 2018: 153). В центрах старчества формировались самобытные школы, в которых ученики старцев, опытно, при личном общении проходили через

отсечение своей воли и смирение. Старчество не было ограничено стенами обители или какого-либо места. Ученики старцев, направленные священноначалием на новые места, нередко основывали новые центры старчества (Смулов, Богачев, 2015). Именно таким центром стал в 1843-44 гг. Гефсиманский скит Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Скит прославился своими насельниками - старцами. Особый интерес в гефсиманской школе старчества представляет то, что ученики, ставшие старцами, были не только иноки, например, прп. Герман (Гомзин, †1923) - один из основоположников старчества Смоленской Зосимовой пустыни, но и миряне. Случаев прохождения послушания у старцев мирянами, которые впоследствии сами стали опытными наставниками в духовной жизни, крайне мало. Старчество вне монастыря - явление исключительное, и, как правило, в той или иной степени связанное с монашеским образом жизни (Смулов, Богачев, 2015: 42). Одним из ярких примеров формирования старца в миру является прп. Серафим Вырицкий (Муравьев, †1949), который десятилетия живя в миру, проходил школу послушания у гефсиманского старца прп. Варнавы (Меркулова, †1906).

Преподобный Серафим Вырицкий (в миру Василий Николаевич Муравьев) родился в 1866 г. в семье Николая Ивановича и Хионии Алимпьевны, людей богобоязненных и глубоко верующих, с первых дней прививших сыну любовь к Богу. Семья Муравьевых любила посещать святые места, с особой радостью они приезжали в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру и относящийся к ней Гефсиманский скит. В одной из таких поездок состоялось знакомство юного Василия со своим будущим духовный отцом, старцем-наставником прп. Варнавой Гефсиманским. Однажды духоносный старец наставил отрока: «Что бы ты ни делал, думай о Боге, и Бог поможет тебе» (Филимонов, 2010: 27), и Василий за послушание принял это наставление и исполнял его до конца своих земных дней. Хорошая память мальчика позволила запечатлеть все, чему наставлял его старец и готовить себя в духовные дети и ученики подвижника благочестия. Так начался путь преображения человека, который исполняя свое служение в миру, устремляет

сердце к горнему, всецело следуя Христу.

С ранних лет пришлось Василию трудиться, оказывая помощь овдовевшей матери. Время, свободное от мирских забот, он проводил в храме на богослужениях, либо за чтением Священного Писания и святоотеческих творений. Следуя наставлениям гефсиманского старца, Василий имел постоянное внимание к своим помыслам и желаниям. Прожив благочестиво много лет, подвижник почувствовал острую необходимость в духовном наставнике. Промысел Божий вновь приводит Василия, уже юношу, к отцу Варнаве, который в конце XIX в. стал для православных людей таким же духовным учителем, каким был в начале того века преподобный Серафим Саровский (†1833). После продолжительной беседы старец Варнава благословил Василия стать его духовным чадом.

В их личных, нравственных качествах было очень много общего главным, из которых было желание служить Богу и ближним, а духовная близость была крепка, хотя они по многу не видели друг друга лично. Между редкими встречами прилежный послушник исполнял наставления духоносного отца о молитве, чистоте ума, милосердии, а старец советами и святыми молитвами оберегал ученика от соблазнов мира.

По благословению прп. Варнавы Василий Николаевич в 1889 г. венчался с Ольгой Ивановной Нетрониной. С первых шагов супружеской жизни молодая чета Муравьевых была под духовным окормлением старца. По молитвам святого Господь даровал им способность умело совмещать попечения о земном с задачами духовными. Послушные наставлениям о. Варнавы Василий и Ольга смотрели на мир как бы со стороны, не прилагая сердца ни к чему земному. Щедро делился о. Варнава духовным опытом, готовя духовных детей к иночеству и суровым испытаниям. В 1895 г. у Муравьевых родился сын Николай, а позже и дочь Ольга, скончавшаяся в младенчестве. После смерти дочери, благочестивые супруги берут на себя подвиг воздержания и с благословения старца живут как брат и сестра во славу Божию.

Примечателен один случай в отношениях наставника и ученика. Это произошло во время их встречи в Гефсиманском скиту. После продолжительной коленопреклоненной молитвы в

келии старца, о. Варнава трижды благословил своего духовного сына, возложив на него руки. По воспоминаниям самого Василия Николаевича, в душе его и на сердце разлилось какое-то необыкновенное спокойствие до конца его земной жизни, обострилось духовное зрение и окрепла память (Филимонов, 2010: 44).

Многолетнее послушание старцу дало плоды: Василий Николаевич был благодушен и спокоен, просвещаемый умною молитвой Иисусовой опытно познавал действия человеческих страстей и лукавых духов. Многих благодатных даров сподобил Господь благочестивого мирянина, однако, до поры это было сокрыто от мира, лежащего во зле. И вот приблизилось время, когда он должен был выйти на служение людям.

1917 г. коренным образом изменил жизнь России. Руководство страной оказалась в руках безбожной власти. Стать монахом в то время уже было подвигом. В 1920 г. Василий Николаевич становится послушником Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры, а через два месяца принимает постриг с наречением имени Варнава в честь св. ап. Варнавы и в память своего духовного отца (Журналы Духовного Собора Александро-Невской Лавры, №24: 29; № 30: 67).

О духовной высоте инока Варнавы (Муравьева) можно судить уже по тому, что после пострижения в монашество, он вскоре был рукоположен в иеродиакона, а менее чем через год - в иеромонаха (Филимонов, 2010: 90). Ведущую роль в этом сыграло многолетнее окормление у великого старца Варнавы Гефсиманского, которое явилось кратчайшим путем духовного восхождения к старчеству. Не прошло и двух лет с момента поступления в обитель, а за духовным советом к отцу Варнаве (Муравьеву) обращалась миряне, большая часть братии Лавры, маститые богословы и иерархи Церкви. Среди них можно назвать епископа Петергофского Николая (Ярушевича, †1961), свщмч. епископа Ладожского Иннокентия (Тихонова, †1937), братьев архимандрита Гурия (Егорова, †1961, в последствии - митрополит Симферопольский и Крымский), свщмч. иеромонаха Льва (Егорова, †1937), архиепископа Хутынского Алексия (Симанского, †1970, будущего Патриарха). К отцу Варнаве стали обращаться за духовным советом и окормлением,

люди хорошо знакомые с явлением старчества, и ранее встречавшиеся со старцами, то есть старец Варнава (Муравьев) заслуживал их полного доверия. Так проявила себя сила духовной преемственности старчества святой Православной Церкви. Живя в миру под духовным руководством старца, и подчинив, через послушание ему, свою волю воле Божией, о. Варнава был удостоен от Бога плодов старчества - это смиренномудрие, прозорливость, пророческое служение и многие другие.

В 1926-27 гг. о. Варнава избирается на должность духовника Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры (Филимонов, 2010: 131). О высоте такого служения говорит то, что у духовника Лавры по традиции окормлялись епископы Петроградской, Новгородской и Олонецкой епархий. Избранный настоятелем и братией ставропигиальной обители старец, духовник, утверждался Предстоятелем Русской Православной Церкви, таким образом, к кандидату предъявлялись весьма высокие требования. И отец Варнава с честью прошел данный искус, приняв перед назначением на должность постриг в ангельский образ схимника с наречением имени Серафим, в честь великого Саровского чудотворца прп. Серафима. Так старчество стало истинным призванием прп. Серафима Вырицкого, Божиим даром за многолетние подвиги в упорной брани со страстями и врагом рода человеческого в послушании у великого гефсиманского старца Варнавы (Меркулова). Прп. Серафим Вырицкий стал старцем-утешителем, как и его святой наставник, для всех ищущих Спасения в жестокое время безбожной власти и войн.

Выводы:

1. Прп. Серафим Вырицкий, через послушание прп. Варнаве Гефсиманскому, в полной мере явился преемником гефсиманской школы старчества.

2. Формирование прп. Серафима Вырицкого как старца проходило на протяжении нескольких десятилетий в миру, что подтверждает возможность существования феномена старчества среди мирян и белого духовенства.

3. Находясь в послушании у старца и живя в миру, тем не менее, прп. Серафим Вырицкий проявил склонность и

расположенность к монашескому образу жизни, что явилось благоприятной почвой для восприятия благодати старчества.

4. Школа старчества Гефсиманского скита не ограничилась монастырскими стенами, и вышла в мир. Духовную преемственность гефсиманского старчества через прп. Серафима Вырицкого еще предстоит изучить.

ЛИТЕРАТУРА

Богачев Е.Н. 2018. Старчество как основа духовно-просветительской деятельности гефсиманского скита. - В сб.: XXVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. М.: Изд-во ПСТГУ.

Прибавления к Церковным Ведомостям, издаваемым при Святейшем правительствующем Синоде. Санкт-Петербург: Синодальная типография, Г 22 1909, № 20.

РГИА. Ф. 815, оп. 14, д. 164. Журналы Духовного Собора Александро-Невской Лавры. Журнал. № 24.

РГИА. Ф. 815, оп. 14, д. 164. Журналы Духовного Собора Александро-Невской Лавры. Журнал. № 30.

Смулов А.М., Богачев Е.Н. 2015. Духовное влияние воспитанников Оптиной пустыни на формирование старчества Гефсиманского скита. - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 4 (5): 1002-1018

Смулов А.М., Богачев Е.Н. 2015. Сущностные черты духовного наставника – старца. - Новый университет. Серия: Актуальные проблемы гуманитарных и общественных наук. 5 (50): 38-44.

Филимонов В.П. 2010.пСвятой преподобный Серафим Вырицкий и Русская Голгофа. 3-е изд. СПб.: Изд-во «Сатис». 710 с.

Получена / Received: 14.04.2019
Принята / Accepted: 18.05.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 661-677

Благотворительная деятельность митрополита Нестора (Анисимова) в Китае

А.Б. Ефимов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: missioner2017pstgu@gmail.com

Ключевые слова: митрополит Нестор, благотворительность, Церковь, Харбин, беженцы, сироты, русское Зарубежье, Дом Милосердия.
Key words: metropolitan Nestor, charity, Church, Harbin, refugees, orphans, Russian Abroad, House of Mercy.
Резюме: Нестор (Анисимов), впоследствии митрополит, в 1907 году стал священником и монахом и уехал служить на Камчатку, где много сделал для облегчения жизни коренных камчатских народностей. Ему удалось начать возрождение Камчатки. После революции он оказался в Харбине, где развернул, используя свой богатый опыт, широкую благотворительную деятельность по спасению детей, юношества и многих иных беженцев.
Abstract: Nestor (Anisimov), subsequently the metropolitan, in 1907 became the priest and the monk, went to serve to Kamchatka where he made much for simplification of life of the Kamchatka' nationalities. These deals managed to begin revival of Kamchatka. After the revolution he lived in Harbin where developed, making use of his wealthy experience, a broad charity activity on rescue of children, youth and many other refugees.
[Efimov A.B. The charitable activities of Metropolitan Nestor (Anisimov) in China**]**

Начало двадцатого века для России характеризуется не только бурным развитием промышленности, науки, культуры, но и расцветом благотворительности. Значительная часть благотворительности, благотворителей и соответствующих учреждений была связана с Церковью. Опыт организации русской благотворительности того времени сегодня систематически изучается (Постернак, 2001). Особенностью русской благотворительности было то, что часто она совмещалась с освоением огромных мало населенных труднодоступных территорий. Проблемам и традициям освоения территорий России посвящены сегодня многие исследования (Гуня, Ефимов, 2016: 3-10). Православное освоение Сибири и Дальнего Востока, Русской Америки, имеет

большую и интересную историю (Ефимов, 2007: 720).

При этом сочетание экономического, политического, культурного и духовного освоения далеких территорий был накоплен весьма значительный опыт. Ярким представителем организации такого освоения Камчатки является митрополит Нестор (Анисимов).

Камчатка с островами - это богатый регион с уникальной природой, богатый рыбой, морским зверем, пушниной был слабо населен местными народами и подвергался в начале XX века хищническому освоению. У Церкви не хватало сил окормлять эту труднодоступную территорию. В XIX веке на Камчатке много потрудился епископ Иннокентий (Вениаминов), впоследствии митрополит Московский. В начале XX века туда был направлен молодой иеромонах Нестор (Анисимов). Кроме церковного окормления ему удалось привлечь внимание Церкви и общества, в том числе семьи государя, к жизненно важным проблемам жителей Камчатки. В результате на Камчатку отправлялись вагоны с разборными школами, храмами, больницами. Поехали люди из центральной России для жертвенного служения местным малым народам. Одним из пунктов такой помощи стал созданный о. Нестором лепрозорий. Планировалось создать лечебницу на горячих целебных источниках Паратунки. Возрождение Камчатки было прервано революцией. Впоследствии в Китай епископ Нестор перенес традиции и огромный опыт организации благотворительности.

Митрополит Нестор (в миру Николай Алексеевич Анисимов) родился в Вятке в семье военного чиновника в 1885 году. Во время его учебы в Казани в реальном училище смертельно заболела его мама, но была исцелена молитвой преп. Иоанна Кронштадского. В 1905 году он поступил в Казанскую духовную академию, а в 1907 году стал священником и монахом и отправился миссионером на Камчатку. Подвижническое служение его было успешным и привело его в Москву и в Петербург за помощью, бедствующим народам Камчатки. Ему удалось получить поддержку как материальную, так и в транспортных перевозках на Камчатку, в том числе от семьи императора. Было создано Благотворительное Камчатское Братство с отделениями в Москве, Киеве и других городах, и на

Камчатку стали прибывать вагоны благотворительной помощи: одежда, лекарства, разборные храмы, школы и т.д. В 1914 году иеромонах Нестор оказался в России и качестве военного священника отправился на фронт, возглавив санитарный отряд, за что был награжден орденами. В 1916 году он стал епископом Камчатским и Петропавловским и участвовал в Церковном Соборе в Москве в 1917-1918 годах. После ареста, заключения в тюрьме и освобождения по ходатайству Поместного Собора ему пришлось покинуть Москву и после длительного путешествия он снова на Камчатке. Однако Камчатка занята большевиками, и епископ Нестор оказался в Японии, затем во Владивостоке. С весны 1921 года он часть времени проводит в Харбине, куда окончательно переехал осенью 1922 года, после поражения белого движения в Приамурском крае.

После подписания «Контракта на постройку и эксплуатацию Китайской Восточной железной дороги» в 1896 году (КВЖД) начались изыскательские и строительные работы, так что КВЖД вступила в строй еще до русско-японской войны. Первый барак для рабочих был построен в Харбине в мае 1898 году. К концу 1899 года в Харбине жило уже 14000 российских граждан и несколько тысяч служащих Охранной стражи, был выпушен первый номер газеты «Харбин». В декабре 1900 года был освящен построенный недалеко от вокзала деревянный храм святителя Николая, в 1922 году переименованный в Кафедральный Собор. В 1900 году летом восставшие китайцы - «боксеры» осадили Харбин и разрушили сотни километров уложенного железнодорожного полотна. В боях с восставшими китайцами Охранная стража потеряла около тридцати человек, но подошли войска из Хабаровска и город был спасен. В июле 1903 года началась эксплуатация КВЖД.

В 1903 году в Харбине была проведена перепись населения; в нем оказалось более 44 тысяч человек, из них русских - 15 579.

В 1904- 1905 годах Харбин превратился в центр обеспечения 400-тысячной русской армии, действовали 6 больниц и 20 госпиталей, лазареты Красного Креста. Огромный объем военных заказов стал мощным стимулом экономического расцвета Харбина. За время войны вокруг Нового города и

Пристани возникло множество поселков, которые со временем вошли в черту города.

Особенностью Харбина был высокий уровень высшей и средней интеллигенции. Возникло много техникумов, курсов, школ с высоким уровнем образования; появились детские сады - «детские маяки».

Вдоль всей КВЖД возникали поселки. Большинство казаков после окончания службы в Охранной страже селились вдоль линии КВЖД и создавали свои хозяйства. Так возникли поселки: Манчжурия, Хайлар, поселки Трехречья. Здесь образовалось ядро казачества в Маньчжурии, создавшего свой особый мир.

Так в Маньчжурии вдоль КВЖД сформировалось «государство в государстве» со своим многонациональным населением, с «главой государства» в лице Управляющего КВЖД, полицией, судом, с собственной системой образования и здравоохранения. Значительный приток российского населения, принесшего русскую культуру и русскую духовность и забота администрации о сохранении русского образа жизни - все это создало за 20 лет уникальный город Харбин.

Поражение белых армий вызвали исход русских людей за пределы России. Около 500 тысяч человек оказались, пусть временно, в Маньчжурии. К началу 20-х годов здесь было примерно 300 тысяч православных людей, в том числе около 100 человек духовного звания. В подавляющем большинстве это бездомные, оборванные, голодные и дезориентированные люди.

Харбинцы приняли беженцев с пониманием и состраданием. Среди прибывших большой процент составляли специалисты: инженеры, врачи, юристы, педагоги, коммерсанты, духовенство и другие.

В 1920 году они стали создавать общества взаимопомощи. Помощь нуждающимся оказывали различные благотворительные организации. С декабря 1934 года русская эмиграция находилась в ведении Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурии (БРЭМ) и в ней насчитывалось около 60 тысяч эмигрантов. В Харбине в конце 1917 года приезжих было около 40 тысяч, а в середине 20-х годов - уже более 180 тысяч.

При церковных приходах были устроены дешевые или бесплатные столовые, открылись четыре церковных приюта и две церковные больницы для неимущих. Для них собирали и раздавали одежду, белье, обувь, помогали найти жилье, работу. В условиях массового притока беженцев харбинцев отличала русская жертвенность. Кроме беженцев они помогали и голодающим крестьянам в Северном Китае (1920, 1923, 1928 гг.), и жителям Японии после землетрясений (1923, 1927 гг.), и тысячам голодающим в Советской России. С 1921 по 1924 годы в Россию шли эшелоны с мукой, крупой, с другими продуктами, с медикаментами и одеждой.

1 марта 1923 года епископ Нестор учредил свое первое благотворительное заведение - Кружок ревнителей православия и сестричество при Иверской церкви, а в августе, опираясь на поддержку муниципалитета, - патронат для престарелых и хронически больных людей. Около пятнадцати человек нашли здесь кров и необходимую помощь. Первоначально это был открытый в наемном помещении дом для психически больных людей. При приюте была открыта и домовая церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радосте» (ГАРФ. Ф.6343. Оп.1 Д.233. Л. 75об).

Вскоре в Кружок ревнителей православия и сестричество входило уже около 150 человек. На их членские взносы, пожертвования и средства, полученные от работы церковного киоска и проводимых периодически благотворительных базаров-лотерей, оказывалась посильная помощь многим обращавшимся с просьбами о помощи людям. Помимо сбора средств, белья, одежды и множества других забот, сестры-ревнительницы с исключительным усердием и любовью поддерживали благолепие Свято-Иверского храма и порядок во время совершавшегося там богослужения (Газета «Свет», 1923).

Осенью 1923 г. епископ Нестор занимался уже сбором пожертвований на приют и православную гимназию для мальчиков при Свято-Иверском Богородицком братстве. Устроенный по типу военно-морских училищ и кадетских корпусов Российской империи, приют получил название «Русский Дом» и стал любимым детищем Владыки, созданным по подобию Дома трудолюбия Св. Иоанна Кронштадского. 1

ноября, в день памяти о. Иоанна Кронштадтского, епископ Нестор совершал в Иверском храме литургию и панихиду по своему великому наставнику. Затем он служил 3 и 4 ноября, в день Казанской иконы Божией Матери. 6 ноября владыка служил в домовой церкви приюта для хроников (Газета «Свет», 1923). Такой была обычная жизнь Владыки.

14 ноября 1923 г. епископ Нестор выехал в Японию, где после страшного землетрясения, случившегося 1 сентября, была разрушена Православная Миссия и в одном только Токио погибло 58 тысяч человек. Впоследствии владыка Нестор писал: «Я был в Токио через месяц (в нач. октября?) после землетрясения, был на огромной площади Хонджо, где видел несметные горы костей - пятьдесят восемь тысяч скелетов, сложенных пирамидами. Все эти останки людей, погибших на этой площади во время землетрясения. Из всего этого множества народа спасся только один мальчик, которого подняло ветром и бросило в реку Хонджо. Когда мы с владыкой Сергием подошли к этому страшному месту, к нам обратились с просьбой о молитве православные японки, скорбевшие над костями своих близких родных, и мы с Владыкой молились над этими грудами костей, где были сложены вместе останки и христиан, и язычников, и православных, и инославных. Японцы, окружавшие нас, пережившие эту ужасную национальную трагедию, молились вместе с нами… Православная Церковь в Японии пострадала от последствий землетрясения ужасно: был разрушен и сгорел прекрасный Токийский собор, центр православия в Японии. Миссия и Церковь оказались в ужасном положении, лишившись всего имущества, скопленного в течение десятилетий на добрые жертвы православной России. Раздавались голоса скептиков и маловеров, думавших, что собор никогда не восстановится, что центр Православия в Японии обречен на умирание без помощи России. 20 октября 1923 г. был созван экстренный Собор Православной Японской Церкви. И собор этот постановил - возрождаться» (Косик, 2005: 270).

В 1923 году епископ Нестор организовал в Харбине сбор средств в помощь пострадавшим в Японии от землетрясения.

К 1927 году новые местные власти (с ноября 1926 г. это

были уже китайские власти) прекратили поддержку созданного епископом Нестором патроната для престарелых и больных людей. Харбинский Городской Совет перевел их во вновь открытую больницу для душевнобольных, официально выразив Владыке благодарность за труд по их содержанию. 1 февраля 1927 г. епископ Нестор основал Дом Милосердия. В апреле, когда ему удалось купить в районе Модягоу дом с участком, он учредил в нем свой приют для престарелых и больных людей с храмом в честь «Всех скорбящих Радосте».

Предполагалось создать вскоре и воспитательный приют для девочек-сирот. Он был построен как на щедрые пожертвования знатных лиц города, так и на помощь многих простых верующих, откликнувшихся на призыв владыки. Новое учреждение было создано по примеру благословившего его на миссионерство отца Иоанна Кронштадтского, создавшего в свое время Дом Трудолюбия.

К концу осени в Доме Милосердия содержалось четырнадцать больных людей. Здесь же строилось новое здание для детского приюта, где с началом зимы поселилось восемь девочек-сирот от шести до девяти лет. Число прошений о приеме в приют в то время значительно превышало возможности размещения и содержания всех желающих, однако с каждым годом их число продолжало расти (Газета «Русское Слово», 1927).

К 1928 году в приюте «Русский Дом» при Иверском храме призревалось уже около 70 мальчиков. Со временем для детей и престарелых в Доме Милосердия были устроены помещения в четырех новых домах, так что с начала 1931 года здесь окормлялось уже более пятидесяти сирот и около сорока больных. Позже были построены прачечная, пекарня, квартиры для Владыки и причта, типография и свечной завод. В 1935 году была возведена и освящена часовня в память о замученной Венценосной семье Российского Императора Николая II и Короля Югославии Александра I Карагеоргиевича, убитого год назад … (Архиепископ Нестор, 1936).

Позже владыка Нестор вспоминал: «Скажу откровенно, что жутко, а порой и страшно раскрывать книгу их мрачного прозябания, уличного или трущобного ночлега, когда довелось

мне с ними познакомиться и подбирать их в халупах на пути в мой приют «Дом Милосердия и Трудолюбия» (Митрополит Нестор (Анисимов), 1995: 122).

В день св.ап. Петра и Павла, 12 июля, архиепископ Мефодий и епископ Нестор отправились в Якэши, находившийся в 600 километрах от Харбина в сторону Хайлара, для освящения нового храма. Здесь ими был совершен также молебен с крестным ходом о ниспослании дождя. От засухи всей местности угрожал неурожай, поэтому вместе с русскими на коленях во время молебна стояла и толпа китайцев. По окончании молебна архиепископ Мефодий отбыл в Хайлар, а на рассвете следующего дня хлынул дождь, перешедший в ливень. До начала августа епископ Нестор посетил ряд селений, среди которых были: пос. Кацынор, Бухэду, хутор Чикина, ст. Ашихэ (Газета «Русское Слово», 1927)

В августе, уже в Харбине, епископ Нестор довольно успешно провел сборы средств по подписному листу для Дома Милосердия. Среди жертвователей были китайские власти, японский Генеральный консул, фирмы Чурина и Когана и многие другие. Скромная богадельня привлекала не только богатых благотворителей. Многие верующие стремились внести свой посильный вклад в благое дело и помолиться в храме Дома Милосердия.

Все убранство церкви состояло из предметов, привезенных Владыкой с Камчатки и из икон, пожертвованных здесь добрыми людьми. В храме обращала на себя внимание «художественно выполненная роспись на престол, епископский посох из рога, большая икона и две чудесно обновившиеся иконы. Роскоши нет. Но в этой церковке с простыми скамьями, с широко раскрытыми в сад окнами, вдали от городского шума, с этими находящимися на краю могилы стариками и старухами, - особенно хорошо и спокойно молиться» (Газета «Русское Слово», 1927).

Долгожданное освящение приюта для девочек-сирот, здание которого состояло из больших и светлых комнат, состоялось 27 ноября. Для дальнейшего расширения приюта необходимо было выделить церковь в отдельное здание. 6 декабря, накануне четвертой годовщины обновления иконы

Божией Матери «Всех скорбящих Радосте», епископ Нестор лично произвел сбор пожертвований…

В наступившем 1928 году 15 января на общем собрании Иверского братства под председательством епископа Нестора были проведены выборы Совета братства. Председателем Совета был избран епископ Нестор. С 18 по 26 февраля, на масляницу, епископ Нестор организовал в одном из кинотеатров базар-лотерею в пользу Дома Милосердия. «Приносите вышивки, одежду, безделушки и др. вещи, - писал он в газете «Русское Слово», - а потом не забудьте посетить и самый базар. Каждая ваша лепта, каждое пожертвование будет принято с благодарностью и сотрет не одну слезу с печальных и скорбных глаз сироты или с морщинистых щек страдальцев. На базаре будут ценные вещи, много хороших рукоделий, изящных безделушек и пр.». Сердечную благодарность за ценные пожертвования выразил Владыка через газету «Русское Слово» Торговому Дому Чурин и К и другим.

Между тем, положение русских эмигрантов в Харбине ухудшалось. Уменьшались и пожертвования на Дом Милосердия, где в начале 1931 года содержалось 50 сирот и более 30 больных людей. Епископ Нестор по-прежнему призывал харбинцев к благому делу милосердия и через Кружок Милосердия устраивал благотворительные лотереи-базары, которые проводились в кинотеатрах с показом детских пьес и кинофильмов. На один из таких базаров в феврале 1931 года вещи и подарки для детей-сирот принесли ученики харбинских гимназий.

Тогда же был опубликован и призыв епископа Нестора к харбинцам. «В настоящее тяжелое, трудное время тяжелее всего приходится тем беднякам, обездоленным людям, которые и в более светлые времена редко видят радость в своей жизни. Иные из них на склоне своих лет, больные и страдающие, иные наоборот, будучи малыми сиротами-детьми, на заре жизни, нашли приют и пристанище под кровлей Дома Милосердия. А дети нашли доброе и хорошее воспитание под сенью церкви. Но жестокое чудовище - нужда добирается к ним и сюда, так как помощь нашему приюту и богадельне все уменьшается с каждым днем, а потребность в помощи растет и растет…»

(Газета «Русское Слово», 1931).

В Доме Милосердия были завершены все работы по расширению храма и 24 мая 1931 года состоялось его полное освящение. А 22 мая после праздника свт. Николая, епископ Нестор попрощался с Иверским храмом, чтобы служить теперь в храме Камчатского подворья.

29 октября 1931 года епископ Нестор отмечал 15-летний юбилей своего служения в сане епископа. Он не стал устраивать тогда никаких пышных чествований и просил своих друзей не подносить ему никаких подарков. Положение Дома Милосердия было очень тяжелым и существование его питомцев висело буквально на волоске. «Сейчас очень трудное время, - обращался он к харбинцам, - трудно жить, и вот я прошу в день моего юбилея не забыть адреса Дома Милосердия, и кто что сможет, то пусть принесет тем несчастным людям, которые содержатся в моем приюте» («Русское Слово», 20 октября 1931).

К этому времени здесь работали иконописная и живописная мастерские, в которых трудились девочки-сироты. Воспитательница Дома Милосердия учила девочек рукоделию и кулинарии, а в свободное время они играли в небольшом саду.

24 октября епископ Нестор открыл многодневный благотворительный базар-выставку, где были выставлены всевозможные рукодельные предметы, изготовленные воспитанницами Дома Милосердия. От жертвователей принимались работы по дереву, металлу и все, что могло быть выставлено на базаре. В день престольного праздника «Всех Скорбящих Радосте» среди гостей Дома Милосердия был произведен сбор денег по подписному листу, давший приюту большую денежную сумму.

Весной 1932 года прошел бал в пользу Дома Милосердия. К этому времени здесь было уже более 150 насельников. Для 59 сирот тогда была устроена благотворительная лотерея.

Внимание харбинцев привлекло разбирательство в местном суде по крупному иску, предъявленному епископом Нестором к дороге КВЖД за сгоревшие грузы, направленные из Харбина жертвам трехреченских событий. После памятной всем трехречинской резни в Харбине начался сбор пожертвований и был образован комитет во главе с владыкой Нестором. В том же

1929 году для трехреченцев было отправлено 36 мешков различных грузов, пожертвованных некоторыми фирмами, а также 100 мешков муки и 96 мешков собранных по городу вещей. В дороге возник пожар и груз сгорел.

Совершенно особое впечатление произвела на архиепископа Нестора Святая Земля, где он за 12 дней посетил все главнейшие святыни. В январе 1934 года в Гефсиманской церкви св. Марии Магдалины, сослужа митрополиту Анастасию (Грибановскому), владыка имел дивное видение, наполнившее его душу страхом, трепетом и умилением. Перед литургией, во время чтения Третьего часа, он удостоился видеть убитую большевиками преподобномученицу Елизавету Федоровну, чьи благоухавшие мощи находились в этом храме. Архиепископ Нестор увидел ее «одухотворенно-прозрачную, в одеянии обители Милосердия, прошедшую по солее и молившуюся перед иконой Михаила Архангела. Видение было чрезвычайно явственно до полной реальности» (Фомин, 2004: 65).

Известно, что это явление было не единственным в жизни владыки. Так на рубеже 1919-1920 года владыка служил свою последнюю литургию в Читинском Богородицком женском монастыре и увидел живую Елизавету Федоровну Романову, которая помолившись перед алтарем подошла последней под его благословение. Для всех видевших это епископ Нестор благословил пустое место. Он никого не слыша, сияющий входит в алтарь со словами, что Елизавета Федоровна жива. Тогда настоятель храма открыл ему тайну, что здесь под спудом хранятся тела Алапаевских мучеников и Елизаветы Федоровны с инокиней Варварой.

Вскоре архиепископ обратился к харбинцам с призывом о помощи потерпевшим землетрясение в японском городе Хакодатэ, где говорилось, что город беден, мы сами испытываем нужду, горе и страдания, но тем скорей можем мы понять горе других. Пусть смолкнут же перед лицом человеческих страданий все наши взаимные недоразумения и раздоры, ибо голос сострадания зовет нас к самой неотложной помощи. Со Святой Земли владыка Нестор писал в Харбин: «Уже давно не обращался я призывом к вам, добрые, сострадательные друзья харбинцы, находясь далеко от нашего

города в чужих краях, где перед великими вселенскими святынями молился за всех друзей, за всех благотворителей нашего Дома Милосердия. И за время моего отсутствия особенно тяжело и трудно было положение нашего приюта с его сиротами-детьми, с его больными престарелыми - призреваемыми. Только помощь Божия и ваше доброе участие, которым не забывали вы наших бедняков в тяжелые дни испытаний, дало им возможность просуществовать тяжелый период.

Ныне я молю и прошу вас услыхать мой голос идущий от сердца и внять ему. Ради наступающих великих праздников Христова Воскресения, ради Божественной любви и святого милосердия откликнуться и помочь детям-сиротам и больным старцам Дома Милосердия. Каждая помощь - деньгами, продуктами, одеждой, пасхальными припасами будет с глубокой и искренней благодарностью принята и сослужит добрую службу делу милосердия» (Газета «Заря», 1934).

На Пасху 1936 года газета «Заря» опубликовала потрясающее «Письмо на Родину» архиепископа Нестора. «Следы твои целую я, а слезы твои считаю алмазами драгоценными. Прими же, моя бедная родина, моя родная мать - Россия, со всеми твоими подневольными страдальцами - русскими людьми, христианами православными, мой пасхальный привет: Христос Воскресе! И поверь в мою безысходную тоску по Тебе, моя Матушка, страдалица Святая Русь!» (Газета «Заря», 1934: 12).

Из письма владыки патриарху Алексию I, написанного весной 1945 года, очевидно, что в Доме Милосердия призревалось около 150 детей-сирот и хронически больных престарелых людей. Дети воспитывались под покровом Церкви. При храме было два хора, один состоял из девочек приюта. Из духовенства в подчинении владыки было два архимандрита, один иеромонах, два священника, протодиакон и диакон. Кроме того, в иконописной мастерской велись работы под руководством опытной заведующей - игуменьи Олимпиады. Имелся дамский благотворительный кружок, приносивший большую пользу приюту.

В девичьем приюте воспитанницы осваивали ремесло в

швейной и иконописной мастерской. Мальчики обучались в столярной мастерской и помогали в типографии, где печатались богослужебные книги и духовная литература. Вся эта деятельность осуществлялась на пожертвования доброхотов. Благодаря этому за 20 лет при Доме Милосердия время лихолетия пережило около полутора тысяч детей и хронически больных и престарелых людей.

«Иначе бы им грозил голод, холод, улица, ночлежка, углы, черствая человеческая эксплуатация, обиды и оскорбления, - писал о деятельности Дома Милосердия ректор Харбинского Педагогического института С.В. Кузнецов, - сирот надо не только накормить, одеть, вырастить, их надо поставить на ноги, сделать людьми, воспитать трудоспособными и полезными русскими людьми. Архиепископ Нестор организует правильную школу с практическими навыками и знаниями-умениями… Пустырь превращен /энергией Преосвященного/ в благоустроенный квартал… Это не скит, не монастырь, это место реальной любви и доброго деяния» (Мелихов, 1997: 70).

Во время японской оккупации Манчжурии в Маньчжу - диго стала всячески поощряться наркомания в среде русской диаспоры. В Харбине сотни магазинов по лицензиям продавали героин и морфий, предлагалась доставка на дом. В торговых точках рядом со школами подросткам предлагались «юношеские дозы». В дешевых заведениях можно было получить укол морфия прямо на улице, просунув руку в специальное отверстие с двенадцатью сенами (приблизительно восемь центов). Повсеместно были построены фабрики по производству морфия, героина и кокаина. Однако японскому населению употребление наркотиков было строжайше запрещено. Харбин наводнили подростки-наркоманы, владыка собрал в приют 46 пойманных во время городских облав мальчиков и молодых людей. В строгой изоляции, под ежедневным врачебным наблюдением они занимались полезной и интересной работой. Полученное в приюте владыки трудовое и духовное воспитание помогло юношам преодолеть тяжелейший порок.

В мае 1940 года в Харбине была введена общепродуктовая карточная система, а с января 1941 года -

хлебные карточки. После вторжения Германии в СССР в 1941 году жизнь российской эмиграции стала еще более тяжелой, а марионеточный характер власти в Маньчжоу-диго тогда уже не маскировался.

В 1943 году по инициативе БРЭМ для русского населения города, словно это были иностранные граждане, было введено ношение специальных нагрудных значков (по меткому выражению харбинцев «собачьих номеров»).

На патриотические настроения харбинцев японцы ответили ужесточением террора. Русским эмигрантам с 22 июня 1941 года было категорически запрещено общение с советскими гражданами. За нарушение этого предписания японская жандармерия арестовывала русских эмигрантов по малейшему подозрению, и почти никто из них после ареста уже не возвращался. Некоторые попадали в страшные камеры 731 отряда Квантунской армии, где на людях испытывалось бактериологическое оружие. Здесь мученической смертью погибли А. Гуров, М. Корнилов и многие другие харбинцы (в том числе и Павел Тростянский - один из иподиаконов владыки Нестора).

Многие молодые харбинцы стремились уклониться от призыва на военную службу в отряд Асано (по фамилии японского военного советника Асано Такаси), владыка Нестор договорился с Японской военной миссией о том, чтобы не брали хотя бы тех, у кого на попечении были дети и престарелые родители. Для очень многих это оказалось спасительным средством… (Стефан, 1922: 222).

Огромная часть русского населения оказалась вскоре принуждаемой к религиозному почитанию чужого императора и верховной богини Аматэрасу. К подобным требованиям русское население Манчжурии относилось по-разному. Известно, что директор русской школы В.С. Фролов в г. Дальний (Дайрен) не позволял детям участвовать в ритуалах поклонения Аматэрасу. Из Дома Милосердия также никто не участвовал в них. Не водили детей из своих школ и приютов в языческие храмы и униаты. Тогда же архиепископ Нестор обратился к митрополиту Мелетию за содействием, в надежде, что общими усилиями удастся не допустить участия православных людей в языческих

ритуалах, но поддержки не получил. «Мой одинокий голос, - писал владыка, - остался неподдержанным, а поклонения продолжались» (Поздняев, 2000: 22-23). Постепенно сложился общий фронт сопротивления принуждению японцев. Несомненно, что значительную роль в этом сыграл исповедник православной веры Иван Андреевич. Иван Андреевич Дьяков протестовал. Протесты японцы некоторое время терпели, а затем он был арестован и несколько месяцев провел в страшных условиях одиночного заключения, подвергался избиениям и пыткам. Порой к нему подсаживали провокатора. По милости Божией в Харбине узнали о его участи. Архиереи во главе с митрополитом Мелетием стали ходатайствовать о его освобождении и об изменении характера поклонения Аматерасу. В результате И.А. Дьяков был освобожден 4 апреля 1943 года, а характер поклонения этого культа смягчен - была введена форма, смещавшая акценты религиозного поклонения в сторону государственного культа (Дьяков, 2000: 41).

Владыка предпринял шаги по воссоединению с Московской Патриархией. Инициатива владыки Нестора по воссоединению Харбинской епархии с Московской Патриархией могла ему очень дорого обойтись. Поздним вечером 8 августа 1945 года он был вызван на квартиру Власьевского, бывшего в то время начальником бюро эмигрантов, где японская жандармерия предъявила ему обвинение в сношениях с Московским патриархом. Оказалось, что в течение долгого времени за архиепископом Нестором и за Домом Милосердия велась слежка. Власьевский предупредил, что завтра должен будет доложить о произошедшем Военной миссии, а владыке посоветовал быть готовым к лишению свободы.

Треволнения владыки Нестора на этом не окончились. Как было сказано выше, в те годы в Харбине действовала тесно сотрудничавшая с японцами «Русская фашистская партия» во главе с К.В. Родзаевским. Перед своим бегством из Харбина Родзаевский решил свести счеты с владыкой Нестором. Ночью один из сотрудников аппарата этой партии, почитатель владыки, предупредил по телефону управляющего «Дома Милосердия» К.А. Караулова о том, что Родзаевский выехал к ним с

намерением убить владыку Нестора. Нужно было принимать срочные меры. Рядом с входом в покои владыки рос большой куст сирени. В него поставили кресло, куда и сел одетый в темно-лиловую рясу владыка. Спустя несколько минут появился К. Родзаевский с охраной и грубо спросил: «Где Нестор?». Ему ответили, что владыка на даче в Затоне. Убедившись, что в покоях владыки нет, Родзаевский выругался и убрался ни с чем.

Несмотря на опасность митрополит Нестор установил сношения с Москвой и в 1945 году встречал молебном в Харбине советскую армию Малиновского. Он был назначен патриархом Алексеем I экзархом, управляющим всеми приходами Китая. Однако пришедшая власть начала новые притеснения Церкви. В значительной мере сохранилась переписка митрополита Нестора с патриархом Алексеем I. В 1948 году митрополит Нестор был арестован китайским правительством по обвинению «в связи с японцами в прошлом». Вскоре его депортировали в Советский Союз, где он также перенес издевательства и пытки. С 1948 по 1956 годы митрополит находился в мордовских лагерях Явас, а затем в Чите. После освобождения он управлял Новосибирской, а затем Кировоградской епархиями, где пытался противостоять закрытию храмов. В 1962 году он болел и 22 октября/4 ноября тихо скончался. Похоронен в ограде Патриаршего подворья в Переделкино под Москвой. Через три месяца после его кончины из 320 приходов его епархии осталось около 30 действующих храмов.

ЛИТЕРАТУРА

Архиепископ Нестор. 1936. Часовня-памятник памяти Венценосных мучеников. Харбин.
Газета «Свет», 9 ноября 1923.
Газета «Свет», 1 и 4 ноября 1923.
Газета «Русское Слово», 27 ноября 1927.
Газета «Русское Слово», 2 апреля 1927.
Газета «Русское Слово», 26 мая 1927.
Газета «Русское Слово», 24 мая 1931.
Газета «Заря» 25 января 1934.
Газета «Заря» 12 апреля 1936 г., № 96.
ГАРФ. Ф.6343. Оп.1 Д.233. Л. 75об.

Гуня А.Н., Ефимов А.Б. 2016. Освоение и динамика духовно-культурного пространства России. - Культурное наследие России. № 4 (октябрь-декабрь): 3-10.

Гуня А.Н., Ефимов А.Б. 2018. Региональное разнообразие и различия в освоенности территории России как факторы ее современного развития (религиозно-философский аспект). - Культурное наследие Росссии. № 2 (апрель-июнь): 15-23.

Гуня А.Н., Ефимов А.Б. К обоснованию концепции православного Атласа России. Геоинформационное обеспечение устойчивого развития территорий: Материалы Международной конференции. Т. 24. Часть 1. Петразоводск.

Дьяков И. 2000. О пережитом в Маньчжурии за веру и Отечество. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. С. 41.

Ефимов А.Б. 2007. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви, М. 688 с.

Стефан Дж. 1922. Русские фашисты: трагедия и фарс в эмиграции, 1925-1945. М. 441 с.

Священник Дионисий Поздняев 2000. Харбинские архиереи и поклонение Аматерасу в Маньчжурской империи. - Китайский благовестник. М. 2: 22-23.

Косик О. 2005. Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). В 2-х т., М. 1.

Митрополит Нестор (Анисимов). 1995. Мои воспоминания. Под ред. М.И. Одинцова. М.: Крутицкое Патриаршие Подворье.

Мелихов Г.В. 1997. Российская эмиграция в Китае (1917-1924 гг.). М.: ИРИ. 245 с.

Постернак А.В. 2001. Очерки по истории общин сестер милосердия. М.: Изд-во Свято-Димитриевского училища сестер милосердия. [Журнальный вариант: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии. - 1999-2000].

Фомин С.В. 2004. «Апостол Камчатки Митрополит Нестор (Анисимов)» ФОРУМ. М.

Получена / Received: 15.04.2019
Принята / Accepted: 13.05.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 678-701

Богослужения в Соловецком лагере особого назначения в 20-30-е гг. XX в.

А.М. Смулов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: missioner2017pstgu@gmail.com

Ключевые слова: богослужение, православие, Соловецкий лагерь особого назначения, заключенный, воспоминания, монашествующие, священнослужители, храм, Святая Пасха, крестный ход, Святое Крещение, монашеский постриг, рукоположение, отпевание, Спасение, миссионерство.
Key words: Divine services (worship), Orthodoxy, Solovki special purpose camp, prisoner, memories, monks, priests, temple, Holy Easter, procession, Holy Baptism, tonsured monastic, ordination, funeral, Salvation, missionary work.

Резюме: В статье показывается духовно-историческая ценность воспоминаний заключенных Соловецкого лагеря. На основе мемуарных источников, показывается, что все годы существования концлагеря в нем взрастала духовная жизнь, вера в Бога. Непрерывно явно и тайно проходили православные богослужения, совершались Святые Таинства, монашеские постриги, рукоположения. Раскрыта миссионерская роль богослужений и их значение для Спасения верующих.
Abstract: The article shows the spiritual and historical value of the memories of the prisoners of the Solovetsky camp. On the basis of memoir sources, it is shown that all the years of existence of the concentration camp in it increased spiritual life, faith in God. Continuously obviously and secretly held Orthodox services were conducted in Holy Ordinances, tonsured monastic, ordination. The missionary role of divine services and their importance for the Salvation of believers is revealed.
[Smulov A.M. Divine services in Solovetsky camp of special purpose in the 20-30s of XX century**]**

Ранее, в разные годы и в различных странах, разными издательствами были опубликованы воспоминая узников Соловецкого лагеря особого назначения (СЛОН в 1923-1937 гг.) и Соловецкой тюрьмы особого назначения (СТОН в 1937-1939 гг.). Значительное их число опубликовано в многотомном издании Соловецкого Спасо-Преображенского монастыря «Воспоминания соловецких узников» (Воспоминания соловецких узников. 2013-2017). До наших дней дошли в основном вспоминания описывающие богослужения Страстной

Седмицы и Святой Пасхи. В частности, такого рода воспоминания, относящиеся к Пасхальным богослужениям, совершенным в 1926 и 1928 гг., опубликованы в (Воспоминания соловецких узников. 2013-2017, Т. 2).

Вместе с тем, опубликованные материалы не носят четкой систематизации по их направленности (проблематике), а исследований, выражающихся в систематизации и обобщении какого-либо круга тематических вопросов жизни Соловецких лагеря и тюрьмы особого назначения весьма немного. Практически отсутствуют работы, посвященные оценкам роли, значения и миссионерской направленности соловецких лагерных богослужений, а равно и всего происходившего в СЛОН и СТОН с позиции современной миссиологии, включая историю православной миссии.

По вопросам совершения богослужений в лагерных условиях наиболее известной обобщающней работой, следует признать труд Осипенко М.В. (ныне мон. Никоны) «Пасхальное богослужение в Соловецком лагере» (Осипенко, 2014). Из названия работы понятно, что они посвящены именно Пасхальным службам, а из содержания следует, что используемый круг источников относительно узок. Так, в качестве источников послужили воспоминания бывших заключенных: 1. Казачкова В.А, отбывавшего заключение в СЛОН в 1925-28 гг. посвященные Пасхе 1926 г. (Казачков, 2003), 2. неизвестного автора, опубликованные «Г.Б.», также пожелавшего оставить свое имя неизвестным, о Пасхе 1926 г. (Г.Б., 1949), 3. Бормана А., о богослужении Страстной седмицы (Борман, 1956), 4. Ширяева Б.Н., отбывавшего заключение в СЛОН в 1923-29 гг., посвященного многим вопросам лагерной жизни, включая и Пасхальным богослужениями (Ширяев, 2012), 5. архимандрита Феодосия (Алмазова), отбывавшего заключение в СЛОН в 1927-29 гг. (Феодосий (Алмазов), 1997), 6. некой заключенной (Три Пасхи в советских тюрьмах…, 1931), 7. Никонова-Смородина М.З, отбывавшего заключение в СЛОН в 1928-31 гг. (Никонов-Смородин, 1938).

Отличие настоящего исследования состоим в том, что в нем использован более широкий круг источников, который, наряду с вышеобозначенными, включает воспоминания Волкова

О.В. (2008), Зайцева И.М. (1931), Клингера А. (1928), Мальсагова С. (1996), Чехранова П.Д. протоиер. (2013), Андреева И.М. (1948), Снесаревой Е.А. (Суббота, 2016). А также сборники воспоминаний и жизнеописаний соловецких узников, такие как: игумена Дамаскина (Орловского) (Соловецкие новомученики, 2009), Сикорской Л.Е. (Священномученики…, 2009), протоиер. А. Правдолюбова (2008), и другие издания, популяризирующие и повторяющие материалы воспоминаний, например, (Пасха на Соловках…, 2013).

В представленной работе изучаются не только Пасхальные, но и другие легальные и катакомбные богослужения в расширенном хронологическом периоде 1926-1939 гг., в том числе, связанные с постригом в монахи, возведением в саны иереев и архиереев, и даже с награждением заключенного священнослужителя. Рассматриваются такие аспекты, как противодействия участникам богослужений со стороны администрации СЛОН, в частности, к Пасхальным; места проведения явных и тайных служб, варианты замещения, отсутствующих у заключенных, чаш (потиров), вина и надлежащего хлеба; потребность и настроенность заключенных и лагерной охраны на веру в Бога и церковные службы; оценка миссионерской роли и значения богослужения в условиях соловецкого концлагеря.

Следует заметить, что целый ряд воспоминаний похожи, как структурно, так и по содержанию текста.

Возникает вопрос: насколько возможно вообще доверять воспоминаниям и мемуарной литературе? Вопрос становится весьма актуальным в свете собственных замечаний авторов воспоминаний о пребывании в заключении в СЛОНе. Так, например, Олицкая Е.Л. пишет: «Мои записки не представляют “объективной истины”. Я записала то, что отпечатлелось в моей памяти и так, как оно запечатлелось» (Олицкая, 1971: 7). Позднее, сын писателя Волкова О.В. замечает, что книга отца есть «произведение художественное, в котором избранный жанр предполагает не только отклонения от некоторых фактов, но и допускает прямой художественный вымысел» (Волков, 2008). Ситуация усугублялась тем, что до середины 1990-х гг. авторы

не имели возможности получить доступ к архивным материалам и восполнить пробелы в памяти или субъективность восприятия событий объективной информацией, зафиксированной в документах. Таким образом, большинство опубликованных воспоминаний заведомо оставались лишь «памятью авторов». Заметим к тому, что ныне, в связи с введением в действие Закона «О персональных данных» (Федеральный закон… 2006), доступ к архивам стал значительно затруднен, а сами документы, особенно обвинительные, зачастую оказывались равно не достоверными, но измышлениями должностных лиц, имевших задачу борьбы с «врагами народа».

И все же, следует согласиться со словами акад. Лихачева Д.С. о том, что: «в очень большом числе случаев мемуаристы рассказывают то, что не получило и не могло получить отражения ни в каком другом виде исторических источников» (Лихачев, 1995: 7), и с выводами иерея Соловецкого подворья в Москве В. Умнягина, который отмечает в (Умнягин, 2017): «без учета высших ценностей, составляющих основу мировоззрения … соловецких узников, непонятыми остаются основной посыл их мемуарного наследия ... Этот бесценный опыт базируется на таких основополагающих и связанных между собою понятиях, как: святость, жертвенность, любовь, долг, честь, которые раскрывают подлинный смысл исторического процесса, и являются залогом культурного и духовного развития общества».

Перейдем к существу исследования.

Сразу по учреждению Соловецкого лагеря особого назначения, монашествующие были высланы с территории острова, но около шестидесяти из них отказались выполнить распоряжение властей и «заявив чекистам, что их последнее желание - сложить свои кости на Соловках, и если присутствие их нежелательно, то они просят расстрелять их здесь же, на монастырском кладбище» (Во отоце океана моря…, 2008: 233). Поскольку никто из вновь прибывших, ни чекисты, ни заключенные не были знакомы с хозяйством монастыря и не умели с ним обращаться, то новая соловецкая власть вынужденно оставила монахов в качестве вольнонаемных специалистов для обеспечения работы имеющихся производств. Монашествующие с радостью остались служить прпп Зосиме,

Савватию и Герману как это и было всегда до закрытия монастыря.

Точные статистические данные о числе оставшихся на Соловецком архипелаге монашествующих мы имеем из списка братии Соловецкого монастыря, составленного иеромонахом Мартином в память 500-летия прихода на о. Б. Соловецкий прпп Савватия и Германа (в 1429 г.). Список был датирован 17 июля 1929 г., в нем указывалось, что всего иноков 58 чел., пребывающих под водительством архимандрита Феофана и включающий, кроме него, трех игуменов, тринадцать иеромонахов, восемь иеродиаконов, тридцать два инока и одного рясофорного послушннка (данные приводятся по: Во отоце океана моря…, 2008: 234).

Число заключенных из духовенства разнится в разных источниках. Так, например, Осипенко М.В. указывает численность лиц духовного сословия «от 100 до 200 единовременно» (Во отоце океана моря…, 2008:234), Мальсагов С. (1996) - «приблизительно триста епископов, священников и монахов» [*возможно, что с учетом «вольнонаемных» монахов* - *прим. С.А.М.*], Ширяев Б.Н.: «его [*лиц духовного звания* - *прим. С.А.М.*] томилось тогда [*на 1926 г.* - *прим. С.А.М.*] в заключении свыше 500 человек» (Ширяев, 2012: 143). Такое разночтение может быть объяснено разными периодами времени, о которых вспоминают узники СЛОНа, и, конечно же, нежеланием властей открывать истинное число заключенных лиц духовного звания.

«Вольнонаемным» монашествующим, с момента прихода «власти соловецкой» и принятия решения об их оставлении на острове, было разрешено служить в храме во имя прп Онуфрия Великого (основан в 1660-е годы, строительство последнего здания - 1822-24 гг.), находившегося на монастырском кладбище. Монахами ежедневно! совершался суточный круг богослужения: в 4 часа утра и 6 часов вечера (Г.Б., 1949: 18) (по другим сведениям: «в 5 час. утра и в 5 час. пополудни» (Три пасхи… 1931. - по Осипенко, 2014).

Временами, по личному разрешению начальника лагеря, и заключенные «церковники» могли присутствовать на богослужениях. До 1925 г. доступ в храм на службы был запрещен всем заключенным. Однако, в последующие три-

четыре года, начальник лагеря Эйхманс Ф.И. разрешил заключенным духовного звания не только присутствовать и молиться в храме прп Онуфрия Великого, но и совершать богослужения. Весьма не часто, начальник лагеря лично подписывал разовые пропуска для посещения церкви заключенным мирянам, но осужденным исключительно по «церковным делам» (Осипенко, 2014). Последнее условие соблюдалось строго. Пожелавшая остаться неизвестной заключенная, пробывшая в СЛОНе около пяти лет, вспоминала, что, в отношении заключенного духовенства, правила посещения храма все время менялись: «Иногда священнослужителям разрешалось ходить в Церковь и даже служить на Рождество и Пасху, иногда они получали право служения в каждое Воскресенье, иногда - в свободное от занятий время, т.е. до поверки в 6 часов утра. Потом неожиданно совсем запрещалось, а через месяц разрешалось снова» (Г.Б., 1949: 18). В этом же источнике отмечается, что заключенное духовенство, во главе с, избранным «Соловецким Собором епископов», «Правящим соловецким архиереем», по воскресным дням совершало всенощные бдения и литургии. Богослужения совершались следующим порядком: «Обыкновенно служил один Архиепископ, два Епископа и десять священников. На правом клиросе пели монахи своими особыми распевами, … На левом клиросе пел совсем необычный хор. Управлял им Епископ, а певчими были Архиепископы, Епископы, Архимандриты, протоиереи, иереи, диаконы» (Г.Б., 1949: 19). Благодаря таким обстоятельствам, архиереи-узники, к радости «вольнонаемных» иноков, могли не только возглавлять праздничные службы, но даже совершать постриги и рукоположения.

Такое положение дел сохранялось до первого квартала 1929 г. 14 февраля 1929 г. секретарь ВКП(б) Каганович Л.М. направил к исполнению партийными и советскими органами на местах секретное циркулярное письмо «О мерах по усилению антирелигиозной работы» №10400/с, утвержденное ЦК ВКП(б) еще 24 января 1929 г. (ГАРФ, л. 1-2). В письме было отмечено, что: «религиозные организации (церковные советы, мутаваллиаты, синагогальные общества и т.п.) являются

единственной легально действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы», и оно послужило началом нового этапа гонения на Православную Церковь, широкого применения административно-репрессивных мер к ее активным членам.

Неизбежно коснулись жесткие меры и жизни Соловецкого лагеря: всякие богослужения с участием заключенных и даже их посещения последними были запрещены, узникам духовного звания было запрещено носить рясы и не стричь волосы (ранее такие привилегии имелись). В 1931 г. последние вольные монахи были принудительно эвакуированы с Соловков, храм прп Онуфрия Великого был закрыт (Священномученики…, 2009), а позднее (в 1940 г.) взорван. Все 30-е годы, до экстренного закрытия в 1939 г. Соловецкой тюрьмы особого назначения (СТОН), любые богослужения и любое исполнение церковных треб были категорически запрещены. Священников, уловленных администраций и охраной, расстреливали, а мирянам увеличивали срок заключения (Во отоце океана моря…, 2008: 245).

Несмотря на исключительные, до определенного момента времени, послабления администрации лагеря в отношении совершения богослужений и присутствия в храме заключенных, ею и служащими охранного полка постоянно чинились разнообразные препятствия отправлению служб и обрядов религиозных культов. Препятствия эти носили характер карательных мер, физического препятствия (прямого и косвенного) и психологического давления.

Вот что вспоминал бывший генерал-майор Генерального штаба Русской императорской армии, впоследствии соловецкий «зэк» («з/к»), Зайцев И.М.: «Случаев воспрепятствования посещать заключенными церковныя службы и запрещения выполнять религиозные обряды для верующих всех культов было множество» (Зайцев, 1931: 102). Зайцев приводит случай, произошедший лично с ним, когда он, 14 августа 1926 г. (по старому стилю) в канун праздника Успения Пресвятой Богородицы, зашел в церковь и отстоял всенощную. После этого он был вызван к чекисту - секретарю Административной части

СЛОН (некое внутреннее соловецкое ГПУ - «ГПУ в квадрате»), и получил строгое внушение: «Вы не забывайте, что здесь лагерь Особаго Назначения ГПУ… Имейте в виду, что за посещение церкви без разрешения налагается арест от двух недель и больше. Об вас будет доложено…» (Зайцев, 1931: 102-103). [*В тот раз Зайцев И.М. миновал попадания в карцер - прим. С.А.М.*]. Бывший заключенный Клингер А., один из немногих, практически единичных людей, удачно бежавших с Соловков, отмечал, что в лагере нет ни воскресений, ни праздников, и все дни рабочие. Для праздников Рождества Христова и Св Пасхи также не делается никаких исключений, более того, в дни святых праздников, заключенных заставляют выполнять двойную норму работ - практически нереальные «уроки», которые не дают и минуты свободной (Клингер, 1928: 180). Мальсагов С. подтверждает: «на Пасху или Рождество власти стараются поручить представителям духовенства наиболее унизительную работу, например, чистку отхожих мест» (Мальсагов, 1996: 56). Даже «за желание перекреститься на работе, чины ”Команды надзора” бьют по рукам плетью» (Клингер, 1928: 199).

Вот, что отмечается в воспоминаниях неизвестного узника (Г.Б., 1949: 19). При наступлении Страстной Седмицы и Светлого Христова Воскресения от администрации начинаются косвенные репрессии. Например, «объявляется всеобщая поверка с запрещением на сутки выхода из своей роты», или «баня с дезинфекцией одежды, что заставляет заключенных часами сидеть или в бане или в ожидании своих взятых дезинфекцией вещей». В Великую Субботу «в 12 часов все пропуска по лагерю были объявлены недействительными (Г.Б., 1949: 20).

В другой год в Великую Пятницу «был прочитан по всем ротам приказ, в котором сообщалось, что в течение трех дней выход из рот после 8 часов вечера разрешается только в исключительных случаях, по особым письменным пропускам коменданта лагеря (Священномученики…, 2009).

Однажды, «под предлогом борьбы с сыпнотифозной эпидемией ссыльному духовенству запретили служить. Все духовные лица были острижены и переодеты в гражданскую

одежду» (Три Пасхи…, 1931. - по Осипенко, 2014).

Известен случай, когда на о. Поповом в «КемьПерПункте» скончался немощный старик - священник, который перед смертью умолял коменданта пересыльного пункта разрешить архиепископу Илариону (Троицкому) причастить его, отходящего из жизни, Святых Христовых Тайн. Комендант отказал, просящему со слезами на глазах старику, в оскорбительной унизительной форме (Мальсагов, 1996: 56).

В качестве средств психологического давления применялись, в частности, следующие. Упомянутые двумя абзацами выше: переодевание и стрижка лиц духовного звания. К тому от Клингера А. узнаем, что «в присутствии религиозных заключенных чекисты с особым удовольствием и непередаваемым, мерзким кощунством говорят о религии и Боге» (Клингер, 1928: 164). Одна из узниц вспоминает, как при выходе крестного хода из церкви прп Онуфрия Великого обнаруживается, что вокруг храма расставлена вооруженная конвойная охрана. «Кого они охраняют и зачем - непонятно» (Г.Б., 1949: 21).

Нужно отметить, что богослужения совершались далеко не только в храме прп Онуфрия Великого, но и во множестве других мест, как под открытым небом, так и в лагерных бараках, даже в недостроенных помещениях и руинах.

Сикорская Л.Е., составитель труда (Священномученики…, 2009), приводит сведения о наличии в СЛОНе нескольких катакомбных «храмов». При этом отмечается, что наиболее любимыми заключенным духовенством были два из них: «Кафедральный Собор» во имя Пресвятой Троицы и «храм» во имя Свт Николая Чудотворца. «Собор» представлял собой небольшую поляну, укрытую густым березовым лесом, и находился он по пути на командировку в Савватьево. По пути на командировку на о. Муксольма, в глухом еловом лесу, был «возведен» между семью большими елями «храм» Свт Николая. Именно в этом месте чаще всего и совершались катакомбные (тайные) богослужения. «Кафедральный Собор» использовался для богослужений исключительно летом и в большие праздники. Особо торжественно здесь проходила служба в День святой

Пятидесятницы.

Тот же источник указывает, что, в зависимости от конкретных лагерных ситуаций, тайные богослужения совершались в иных местах. Например, Андреев И.М. указывает на богослужение в ящике для сушки рыбы, где собралось 15-ть чел., что в 1929 г. служба Великого Четверга с чтением двенадцати Евангелий была совершена в 10-й роте, в камере врачей, молебны совершались (по ночам) даже и в лагерном антирелигиозном музее (Андреев, 1948). А свящ. Павел Чехранов помнит про многие службы, совершаемые прямо в бараках и даже просто в движении: «ходя по дорожке» (Чехранов, 2013).

Удивительные обстоятельства Пасхального богослужения в 1928 г. приводит бывший соловецкий заключенный архимандрит Феодосий (Алмазов), который указывает, что Св Пасха праздновалась «в Знаменской церкви Кремля» (Феодосий (Алмазов), 1997: 99). Знаменский придел (храм) в честь иконы Пресвятой Богородицы «Знамение» был устроен в 1857-59 гг. в восьмерике на своде церкви Святителя Филиппа в память чудесного отражения атаки англо- французских кораблей на Соловецкий монастырь в 1854 г. во время русско-турецкой войны (Во отоце океана моря…, 2008: 126-127). С момент организации Соловецкого лагеря особого назначения этот храм был в значительной мере порушен, в том числе из-за пожара, возникшего в ночь с 25-го на 26-е мая 1923 г. и неукротимо бушевавшего три дня. И тем не менее богослужение Св Пасхи в нем было совершено.

Понятно, что никакой возможности иметь богослужебные сосуды, служебные просфоры и церковное вино в Соловецком лагере не было. Сами потиры, дискосы и лжицы можно было увидеть только в Соловецком антирелигиозном музее и естественно, что они были недоступны для священников. В любом случае, обнаружение подобной утвари у любого из заключенных, немедленно повлекло бы за собой самые суровые санкции: длительные сроки пребывания в карцерах (штрафных изоляторах, «штрафных командировках») на Секирной горе или в Голгофо-Распятском скиту («Русская Голгофа») на о. Анзер, либо к «высшей мере социальной защиты» - расстрелу.

Поэтому, в качестве чаш, для Причащения Святых Христовых Тайн, использовались, особенно в «храмах под открытым небом», самодельные берестяные туески (Три Пасхи…, 1931 - по Осипенко, 2008). Вино заменялось клюквенным соком, доступным от местной природы, а хлеб использовался тот, который оказывался в распоряжении священников. Что, при обнаружении таковых, если только администрация или охрана не заставала сам момент богослужения, было вполне объяснимо и не могло вызвать нареканий.

Рассмотрим более подробно открытые (с разрешения лагерного начальства) и тайные (при отсутствии такового) Пасхальные богослужения, имевшие место в СЛОНе в 1926-28 гг. Об открытых богослужениях на Св Пасху вспоминают многие бывшие заключенные, о тайных имеются крайне скудные сведения от их непосредственных участников.

Наиболее известно Пасхальное богослужение 1926 г. [*в некоторых источниках оно определено, как проходившее в 1927 г.* - *прим. С.А.М*], которое описано Б.Н. Ширяевым в его книге-вспоминании «Неугасимая лампада», и в дальнейшем приводится во множестве других изданий. Автор указывает, что Владыка Иларион [*архиепископ, (Троицкий)* - *прим. С.А.М.*], каким-то необыкновенным образом, добился от начальника лагеря, бывшего «латышского стрелка» Эйхманса Ф.И., разрешения на участие в богослужении не только «церковников», но и вообще всех желающих заключенных СЛОНа (Ширяев, 2012: 143). Само по себе это уже было чудо, благословленное Богом.

Вот, что пишет Ширяев Б.Н. о Пасхальном Крестном ходе: «Из широко распахнутых врат ветхой церкви [*прп Онуфрия Великого* - *прим. С.А.М.*], сверкая многоцветными огнями, выступил небывалый крестный ход. Семнадцать епископов в облачениях, окруженных светильниками и факелами, более двухсот иереев и столько же монахов, а далее нескончаемые волны тех, чьи сердца и помыслы неслись к Христу Спасителю... Торжественно выплыли из дверей храма блистающие хоругви, сотворенные еще мастерами Великого Новгорода, загорелись пышным многоцветием факелы-

светильники - подарок Веницейского Дожа далекому монастырю…, зацвели освобожденные из плена священные ризы и пелены, вышитые тонкими пальцами Московских великих княжен» (Ширяев, 2012: 144).

О праздновании Пасхи 1926 г. вспоминает также Казачков В.А. Его воспоминания-интервью опубликовано в 1990 г. в специальном выпуске «Соловецкого вестника» (Казачков, 2003: 26).

О тайном служении на Св Пасху 1926 г. в Кемском пересыльном пункте СЛОНа на о. Поповом рассказывал иерей П. Чехранов (2013: 711-715). Отец Павел пригласил находящихся на острове священнослужителей отслужить Пасхальную литургию. Архиереи приняли решение разбиться на две группы. В первую вошли архиепископ Иларион (Троицкий) и епископ Нектарий (Трезвинский), определившие место богослужения в относительном удалении от жилых бараков, в недостроенной пекарне, где только еще были прорублены проемы, но не было ни окон, ни дверей. Место было выбрано из желания не слышать во время празднования Св Пасхи мата-перемата и богохульствований, непременно и громко звучащих во всех бараках. В эту же группу вошел и сам отец Павел. Вторая группа, составленная из остального епископства, пребывающего на пересыльном пункте, решила служить на третьем ярусе нар в своем бараке, прямо под потолком и рядом с местом расположения командира роты заключенных.

С наступлением Великой Субботы, комендант пересыльного пункта распорядился не допускать даже «намеков на церковную службу» и после 20-ти час. не впускать в бараки никого из пришедших из других рот. Тем не менее: выход из бараков запрещен не был.

После полуночи, поодиночке добравшись до пекарни и прижавшись к одной из ее стен, два епископа и священник почти шепотом начали петь полунощницу, затем утреню. Владыка Иларион совершил отпуст и ушел в барак, а оставшиеся совершили часы и обедню. За псаломщика был Владыка Нектарий, «так он сам пожелал, ибо знал все песнопения, равно и чтения - апостоловец, наизусть». На следующий день Владыко Нектарий и о. Павел снова совершили

тайное богослужение рядом с переполненным заключенными арестантским двором.

Бывший заключенный Никонов-Смородин М.З. (1938) так описывает Св Пасху 1928 г. (Священномученики…, 2009). Пасхальное богослужение возглавил архиепископ Петр (Зверев), которому сослужили двенадцать архиереев. В связи с тем, что число риз в церкви прп Онуфрия было весьма мало, часть монашествующих сшила ризы их обычных мешков и служила в них. Присутствовали два-три заключенных, угадываемых по серым бушлатам. Крестный ход вокруг церкви совершался без колокольного звона в полной тишине, а храм и крестный ход был окружен вооруженной охраной.

Архимандрит Феодосий (Алмазов) дополняет, что Пасха 1928 г. была последним богослужением, «свободно» доступным для заключенных, а в продолжении Великого поста и на само Пасхальное богослужение, заключенных, с большими скандалами получивших пропуска на право выхода за стены крепости, в церковь водили под конвоем (Феодосий (Алмазов), 1997).

И все же Пасхальная служба 1929 г. состоялась все в той же церкви прп Онуфрия Великого. Служили «вольнонаемные» монашествующие и заключенное духовенство, во главе с двенадцатью епископами: «Облачение у них было все реквизировано, и они совершали богослужения в ризах из посылочных мешков; Чаша была сделана из бересты» (Три Пасхи…, 1931 - по Осипенко, 2008). Охрана выставлена двойной цепью, прорваться через которую заключенным невозможно, и они, стараются наблюдать за службой на расстоянии (не подходя к храму). Крестный ход составляют: «…странные фигуры в ризах из мешков, импровизированный хор из заключенных казачьих офицеров, надевших свои старые мундиры, и монахи в черных рясах» (Три Пасхи…, 1931 - по Осипенко, 2008).

В (Священномученики… 2009) есть воспоминание заключенного Андреевского И.М. [*он же Андреев И.М.* (1949) - *прим. С.А.М.*], описавшего тайное богослужение на Пасху 1930 г., состоявшегося в большом ящике для сушки рыбы, недалеко от одного из ротных бараков. Приведем выдержки из

воспоминаний: «В 7 часов вечера в пятницу … о. Николай … сообщил …: плащаница, в ладонь величиной, написана художником Р... Богослужение - чин погребения - состоится и начнется через час. … Вот и опушка леса. Вот ящик, длиной сажени 4. Без окон. Дверь едва заметна. Светлые сумерки. Небо в темных тучах. Стучим 3 и потом 2 раза. Открывает о. Николай. Вл. Виктор [*(Островидов)* - *прим. С.А.М.*] и вл. Иларион [*(Бельский)* - *прим. С.А.М.*] уже здесь. Через несколько минут приходит и вл. Нектарий [*(Трезвинский)* - *прим. С.А.М.*]. Внутренность ящика превратилась в церковь. На полу, на стенах еловые ветки. Теплятся несколько свечей. Маленькие бумажные иконки. Маленькая, в ладонь величиной, плащаница утопает в зелени веток. Молящихся человек 10. Позднее пришли еще 4-5, из них два монаха. Началось богослужение. Шепотом. Казалось, тел у нас не было, а были одни уши. Ничто не развлекало и не мешало молиться. …».

Надо полагать, что Пасхальные богослужения или хотя бы Пасхальные празднества в СЛОНе совершались тайно все годы существования концлагеря и тюрьмы, однако воспоминания о них не сохранилось, либо еще не обнаружены исследователями. Так, медсестра лагерного лазарета Снесарева Е.А. упоминает соловецкую Пасху 1934 г.: «Хорошо прошла у нас Пасха… Все друг друга поздравляли, христосовались, начиная с санитаров, кончая бывшим коммунистом Махенко, даже Скрибанович-лютеранин, даже калмык Даржинов. Только администрация, христосуясь, говорила ”тише, тише” и качала пальцем» (Суббота, 2016).

Кроме Праздничных Пасхальных, регулярно совершались и другие богослужения, которые также носили временно разрешенный администрацией лагеря или катакомбный (нелегальный) характер. В случае, когда служить было совершенно невозможно, совершались тайные праздники (в частности, Богородичные).

Борман А. в своих воспоминаниях о великопостной Страстного Четверга службе Двенадцати Евангелий (без указания года) пишет, что три молодых уголовных ссыльных, между чтением восьмого и девятого Евангелий, трижды поют: «Разбойника благоразумного во единем часе раеви сподобил

еси, Господи, и мене древом крестным просвети и спаси…» (Берман, 1956). Аналогичные воспоминания приводятся и в (Г.Б., 1949: 20).

В одну из Великих Суббот утреня начинается в три часа утра, а по ее окончании три епископа совершают над желающими Таинство Елеосвящения. Желающих много, но большинство из них вынуждено покидать службу и уходить на работы (Г.Б., 1949: 20).

О том, что службы шли постоянно можно судить по тому, что, например, уже после 1928 г. заключенные соловецкие епископы, в строжайшей тайне, рукополагали достоянных кандидатов в священство и епископство (Священномученики… 2009), в частности, был рукоположен в иеродиаконы инок Иларион (Три Пасхи…, 1931 - по Осипенко, 2008).

В работе (Во отоце океана моря…, 2008: 234) указывается, со ссылкой на упомянутый уже список монашествующей братии Соловецкого монастыря от 17.07.1929 г., что «рукоположения и постриги совершались и в лагерное время вплоть до 1929 года».

В собрании (Священномученики…, 2009) указывается на то, что и в 1931 г. в концлагере проводились «тайные хиротонии и рукоположения будущего потаенного духовенства».

Осипенко М.В. отмечает, что в 1925-26 гг. в храме прп Онуфрия совершались таинства Св Крещения. Так, здесь крестила ребенка жена чекиста (из вольнонаемных) Баринова, начальника 1-го Кремлевского отделения СЛОНа. Здесь же тайно крестили родившихся на Соловках детей заключенных. «В 1928 году архиепископ Петр (Зверев) обратил к православной вере и крестил в Святом озере эстонку, за что был сослан на Анзер» (Во отоце океана моря…, 2008: 245).

Сикорская Л.Е. приводит воспоминания о том, что катакомбные богослужения регулярно совершались епископом Виктором (Островидовым) все время с 1928 по 1930 г. включительно. Епископ Иларион (Бельский) хотя и был в лагере на общих работах, и имел существенные ограничения в свободе перемещений, также принимал участие в тайных богослужениях. Оба Владыки рисковали «быть запытанными и расстрелянными» (Священномученики…, 2009).

Заметим, что епископ Иларион (Бельский), в отличие от архиепископа Илариона (Троицкого) - «великого», носил в лагере наименование «Иларион-малый» или «-маленький». В Соловецком лагере пребывал в 1928-31 гг, затем в других местах заключения. 31 августа 1937 г. приговорен к высшей мере наказания, в тот же день расстрелян. Решением Архиерейского Собора РПЦЗ в 1981 г. канонизирован в лике священномучеников, включен в Собор новомучеников и исповедников Российских без установления отдельного дня памяти (Список Новомучеников и Исповедников Российских, 1981).

Владыко Иларион (Бельский) благословил священника о. Петра тайно совершить чин Великого освящения воды в Крещенский сочельник 1931 г. В сильную метель, священник с водой поднялся в будку на вершине сторожевой вышки, находившейся недалеко от барака. Совершив чин освящения, отец Петр, спустившись с вышки, принес Богоявленскую-Крещенскую воду в барак и раздал ее заключенным (Священномученики…, 2009).

В 1929 г. митрополит Киевский, Галицкий и всея Украины, Патриарший Экзарх всея Украины Михаил (Ермаков) наградил палицей священника Михаила Савченко. Однако, отец Михаил пребывал под арестом и церковная награда не могла быть ему вручена надлежащим образом. В дальнейшем священник был сослан на заключение в СЛОН. Получив известие о награде, пребывающий в лагере, епископ Аркадий [*(Остальский)* - *прим. С.А.М.*] принял решение вручить ее заключенному о. Михаилу. 21 ноября 1930 г. (по ст. стилю) на праздничном богослужении на Введение во храм Пресвятой Богородицы палица была возложена (Соловецкие новомученики, 2009: 413-414,416).

Из (Кладбищенская церковь…), по данным Мартиролога ПСТБИ-ПСТГУ, известен беспрецедентный случай в истории лагеря. 06 января 1928 г. на Соловках скончался заключенный архимандрит Иннокентий (Беда), который был келейником заключенного архиепископа Петра (Зверева). Торжественное отпевание новопреставленного Владыко совершил в церкви прп Онуфрия при участии нескольких десятков

священнослужителей и весьма большого числа верующих узников лагеря.

На сегодняшний день известен только один факт отпевания в храме мирянина, скончавшегося на о. Б. Соловецкий в годы СЛОНа, вместе с тем тайные панихиды по расстрелянным и умершим совершались в лагере многократно (Во отоце океана моря…, 2008: 245).

Весьма значимым и символичным является дополнение протоиерея Сергия-внука Правдолюбова к публикации протоиерея Анатолия Правдолюбова, основанная на воспоминаниях его отца священноисповедника протоиерея Сергия Правдолюбова. Приведем его важные фрагменты в настоящей работе: «Прошел год после начала заключения, наступило лето 1936-го. … Из Касимова пришла самая обычная посылка. Вызвали получать. За стойкой охранник начал вынимать содержимое посылки для проверки. Домотканое полотенце, аккуратно сложенное, не вызвало никаких подозрений и было небрежно брошено в кучку дозволенных вещей. И только придя в свой барак, о. Сергий [*сщисп протоиер. Правдолюбов - прим. С.А.М.*], развернув полотенце, понял, какой драгоценный подарок ему прислали родные из Касимова. Эта епитрахиль стала радостью и утешением на весь срок заключения и на Соловках [*в воспоминаниях точно не указывается, по-видимому до начала 1940 г. - прим. С.А.М.*], и в Сосновце всем Правдолюбовым. С ней они совершали все богослужения на нарах, шепотом, в бараке и под открытым небом. Бог сохранил их от доносчиков и завистников. Епитрахиль прошла все годы лагерей и смогла вернуться летом 1940 года с освободившимися заключенными домой (Правдолюбов, 2008: 48). Из приведенного текста следует, что тайные «богослужения на нарах, шепотом, в бараке и под открытым небом» совершались на Соловках также в период с лета 1936 г. по время ликвидации Соловецкого лагеря особого назначения.

Добавим к сказанному выше. Архимандрит Феодосий (Алмазов) отмечает, что, в один из праздников Покрова Пресвятой Богородицы, особо чтимый в Московской Духовной академии, священнослужители собрались «в каптерке у

счетовода первого отделения (Кремля) - владыки Петра» и праздновали с назидательными речами (Феодосий (Алмазов), 1997: 93).

Как относились заключенные и иные категории лиц, находящихся в СЛОНе, к богослужениям?

Общее официальное отношение государства и администрации лагеря, понятно, было атеистическим, антирелигиозным, антицерковным, яростно антиправославным. Практическое отношение к богослужениям администрации лагеря на разных этапах было различным - от вполне терпимого до жесткого преследования, причем менялось это настроение спонтанным, далеко не всегда логически объяснимым порядком. Отношение охраны и вольнонаемных светских служащих лагеря, в большинстве случаев, публично было нетерпимым или отстраненным, но потаенно часто выражало нейтральность и даже благосклонность к вере, богослужениям и верующим людям из заключенных. Все это видно из изложенного ранее в данной работе.

Исходя из текстов воспоминаний, рассмотрим более подробно каково было отношение заключенных к лагерным богослужениями и к православной вере. Поскольку в данном случае речь пойдет о личном духовно-нравственном опыте и личных эмоциональных восприятиях происходившего, то следует полагать, что высказанные мнения являлись весьма точными и правдивыми.

Вот откровения заключенных:

- неизвестной, через «Г.Б.»: «В Церковь же, за очень редким исключением, тянуло всех арестантов» (Г.Б., 1949: 18),

- Казачкова В.А.: «Соловецкой моей первой Пасхи не забыть, грандиозное это было событие в жизни» (Казачков, 2003; Осипенко, 2014),

- священноисповедника протоиерея Сергия Правдолюбова: «Заключенным было очень тяжело без богослужения, без самого простого и необходимого, которого в обычной жизни мы почти не замечаем» (Правдолюбов А., протоиер., 2008:48).

Продолжим цитирование источника (Г.Б., 1949): «Почти все заключенные мужчины … хоть на минуту забегают в

Церковь, постоят, перекрестятся, положат земной поклон и, вздохнув с грустью, но и с тайной радостью, уходят», «Наступают Великие дни Страстной Седмицы и Светлого Христова Воскресения. У большинства заключенных только одна мысль, как бы побывать в храме, как бы причаститься Св. Тайн, как бы хоть раз услышать: Христос Воскресе! … С каждым днем Страстной Седмицы молящихся в Церкви все больше, даже причастников много (с. 19), «Литургия [*Великой Субботы* - *прим. С.А.М.*] началась в 11 часов, и к ней уже приходил тот, кто смог урвать несколько минут из своего рабочего дня. В 12 часов все пропуска по лагерю были объявлены недействительными. В женском корпусе заволновались. Там было много заказов на куличи...», «Те, кому посчастливилось получить пропуск, задолго до начала Полунощницы пришли в Церковь» (с. 20), на Св Пасху «… днем, в шестой роте, где находилось более десяти Епископов и множество священников, беспрерывно слышалось пение “Христос Воскресе”. Все поздравляли друг друга, и, ходя из камеры в камеру, считали своим долгом пропеть тропарь» (с. 21).

Ширяев Б.Н. (2012) пишет о заутрене: «… задолго до полуночи, … потянулись к ветхой кладбищенской церкви нескончаемые вереницы серых теней. Попасть в самую церковь удалось немногим. Она не смогла вместить даже духовенство. … Всё кладбище было покрыто людьми, и часть молящихся стояла уже в соснах, почти вплотную к подступившему бору (с. 143). Он же продолжает: «Пели все… Ликующий хор ”сущих во гробех” славил и утверждал свое грядущее неизбежное, непреодолимое силами Зла Воскресение … пели все, и старый еле передвигающий ноги генерал, и гигант-белорус, и те, кто забыл слова молитвы, и те, кто, быть может, поносил их …» (с. 144),

Еще одна из заключенных указывает: «Никто не обращает ни малейшего внимания на вооруженную охрану ГПУ, которая кольцом окружила церковь, чтобы заключенные не проникли туда, к крестному ходу. И все же многие проникли, несмотря на строжайший запрет. Завтра им придется расплачиваться за это ослушание; но что думать о завтрашнем

дне? Разве завтрашняя судьба может волновать кого-нибудь? … Я не боюсь завтрашнего дня, он не может омрачить мне душу, радость внутри меня …» (Три Пасхи…, 1931 - по Осипенко, 2014).

Таковым было отношение людей верующих и сочувствующих. А вот отношение представителей уголовного контингента лагеря. Выше уже показывалось как три шпаненка [*наименование молодых преступников, как правило, занимавшихся воровским промыслом - прим. С.А.М.*] пели «Разбойника благоразумного». Но это были совсем еще юные люди. Каково же было отношение матерых уголовников, конечно, не всех, но некоторых? Снова обратимся к воспоминаниям Ширяева Б.Н.: «Владыка Иларион … Уговорил начальника лагеря дать на эту ночь древние хоругви; кресты и чаши из музея, но об облачениях забыл. Идти и просить второй раз было уже невозможно. … В музей был срочно вызван знаменитый взломщик, … Володя Бедрут. … Бедрут оперировал с отмычками, добывая из сундуков и витрин древние драгоценные облачения, среди них - епитрахиль митрополита Филарета Колычева. Утром всё было тем же порядком возвращено на место» (Ширяев , 2012: 143).

А вот, совершенно неожиданное, отношение к вере и богослужению людей, которые своими зверствами, жестокостью и публичными богохульствами, заслужили недобрую славу. «К Евангелию в потемках церкви [*прп Онуфрия Великого - прим. С.А.М.*] сквозь притихшую толпу пробирается, набожно крестясь, комендант пересылки Курило, целует образки на переплете…» (Волков О.В., 2008:81). Или другой не менее яркий пример: «Пасха в том году была поздняя, … я, состоявший тогда по своей каторжной должности в распоряжении военкома Особого Соловецкого полка Сухова, однажды, … шел с ним мимо того Распятия, в которое он выпустил два заряда. Капли весенних дождей и таявшего снега скоплялись в ранах-углублениях от картечи и стекали с них темными струйками. Грудь Распятого словно кровоточила. Вдруг, неожиданно для меня, Сухов сдернул буденовку, остановился и торопливо, размашисто перекрестился. - Ты смотри… чтоб ни кому ни слова… А то в карцере сгною! День-

то какой сегодня, знаешь? Суббота… Страстная… В наползавших белесых соловецких сумерках смутно бледнел лик Распятого Христа, … расстрелянного поклонившимся Ему теперь убийцей… - Спас Господь! … Спас тогда [*когда по молитвам и под водительством Владыки Илариона (Троицкого) комиссар был спасен, будучи унесенным на лодке в море* - *прим. С.А.М.*] и теперь!» (Ширяев, 2012: 117). Так Господь приводил к раскаянию, обезумевших от безверия и кровавой власти над заключенными, «столпов» «власти соловецкой».

Выполняли ли соловецкие концлагерные богослужения миссионерскую роль, имели ли просветительское значение? Безусловно: «да» и «да»!

Вспомним, какое значение богослужения сыграли в русской истории, при выборе православной веры св равноапостольным князем Владимиром Великим. «… послы князя Владимира прибыли в Константинополь, где в соборе Святой Софии присутствовали за богослужением. В буквальном смысле они были очарованы неотмирной красотой … богослужения. Православное священнодействие оказало на них незабываемое действие. По возвращении в Киев послы рассказали князю Владимиру: ”… были мы и у греков, нас повели в храм, в котором они служат своему Богу. Во время службы мы не понимали, где мы находимся: там ли, на небе, или здесь, на земле. Мы не в силах даже рассказать о святости и торжественности обрядов греческого богослужения; но мы вполне уверены, что в греческих храмах присутствует Сам Бог вместе с молящимися и что греческое богослужение лучше, чем все остальные. Нам никогда не забыть этого святого торжества, и мы уже не можем более служить нашим богам”» (Духанин Валерий, свящ., 2015).

Любое богослужение есть, кроме прочего, деяние миссионерское. Вот что говорит об этом «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» (п. 3.7): «Богослужение Церкви, по своему существу, всегда носит миссионерский характер, закрепленный в свято хранимых Церковью чинопоследованиях. Литургические молитвы за оглашенных, свидетельствуют о том, что Церковь простирает свою любовь и на тех, кто живет пока еще вне полноты общения

с Богом и Церковью. А богослужебная проповедь, носящая экзегетический характер, представляет собой особую форму осуществления вероучительного попечения Церкви о своих пасомых» (Концепция миссионерской деятельности..., 2007).

По понятным причинам в Соловецком лагере особого назначения христианские проповеди были исключены, но само богослужение, будь оно тайное, а в особенности общедоступное, являлось проповедью Христа Бога Живого.

Вспомним слова художника Нестерова М.В., сказанные 33-х летнему Борису Ширяеву в день объявления приговора последнему: «Не бойтесь Соловков. Там Христос близко» (Ширяев, 2014: 1).

И в заключение приведем слова из (Г.Б., 1949), которые дают четкую оценку значения Божественного призыва в жизни узника: «В застенках ГПУ, где люди уже не верят, что выйдут на свободу, а ежечасно ждут смерти, когда в свободу даже не верят, если ожидаемый смертный приговор заменен 3-мя, 5-ю или 10-ю годами концлагеря, вера в Бога возвращается не только в сердца ее утратившие и равнодушные, но и в сердца настоящих преступников. … О том, как в тюрьме люди возвращались к Богу, можно написать тома» (с. 18-19).

ЛИТЕРАТУРА

Андреев И.М. 1948. Катакомбные богослужения в Соловецком концлагере. - Православная Русь. 12: 2-5.

Во отоце океана моря… Книга паломника Соловецкой обители. 2008. Автор-составитель М.В. Осипенко. М.: Общество сохранения литературного наследия.

Волков В.О. 2008. Письма Д.С. Лихачева О.В. Волкову и его семье. - Историко-культурный журнала «Наше наследие». № 8. - URL: http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/8709.php (19.01.2019).

Волков О.В. 2008. Погружение во тьму. Из пережитого.- М.: Спасо-Преображенский Соловецкий монастырь, Издательство Православного братства святого апостола Иоанна Богослова.

Воспоминания соловецких узников: [1923-1939]. 2013-2017. В 5-ти томах. Отв. ред. иерей В. Умнягин. - Соловки: Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь.

Г.Б. 1949. [неизвестный автор публикации воспоминаний неизвестного заключенного СЛОН]. Страстная неделя и Пасха на Соловках.

Мюнхен. - Журнал «Вестник РСХД», № 4: 16-21.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Фонд Р-5263, опись 2, дело 7. Комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК. «Архив Александра Н. Яковлева» - «Альманах ”Россия. XX век”». - URL: http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1005110 (19.01.2019).

Духанин Валерий, свящ. 2015. Равноапостольный князь Владимир Великий. 28 июля 2015 г. Портал «Православие.ru», URL: http://www.pravoslavie.ru/80933.html (19.01.2019).

Зайцев И.М., генерал-майор. 1931. Соловки. (Коммунистическая каторга, или место пыток и смерти). Из личных страданий, переживаний, наблюдений и впечатлений. В 2-х частях. - Шанхай, Типография издательства «Слово».

Казачков В.А. 2003. Пасха в Соловецком лагере. Пасха 1926 г. (интервью 1990 г.). - Соловецкий вестник. 2 (21), спец-выпуск: 26-27.

Кладбищенская церковь во имя преподобного Онуфриях на Соловках. Сайт «Solovki-энциклопедия». - «Храмы Соловецкого архипелага». - URL: http://www.solovki.ca/hrami/hrami_onufri.php (дата обращения 19.01.2019).

Клингер А. 1928. Соловецкая каторга. Записки бежавшего. Архив Русской революции, издаваемый Г.В. Гессеном. Том XIX. Берлин, б/и.

Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. 2007. (Документ утвержден Определением священного Синода РПЦ 27 марта 2007 г., журнал № 12). Сайт «Портал-миссия.рф». - URL: http://портал-миссия.рф/blog/2014/03/07/koncepciya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/ (дата обращения 19.01.2019).

Лихачев Д.С. 1995. Воспоминания. СПб: Logos. Сайт «Сахаров-Центр - Воспоминания о ГУЛАГе и их авторы». - URL: https://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=book&num=325 (19.01.2019).

Мальсагов С. 1996. Адские острова. Советская тюрьма на дальнем севере. [Электронный текст] Пер. с англ. Ш. Яндиева. - Нальчик, Издательский центр «Эль-Фа».

Никонов-Смородин М.З. 1938. Красная каторга. [Электронный ресурс]. Под ред. А.В. Амфитеатрова. - София.

Олицкая Е.Л. 1971. Мои воспоминания: в 2 кн. кн. 1. – Frankfurt. M: Посев.

Осипенко М.В. 2014. Пасхальное богослужение в Соловецком лагере. Воспоминания соловецкихузников :[1923-1939]. Отв. ред.: иерей В. Умнягин. - Соловки: Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь, 2014. Т. 2: 1925-1928. - 2014. Сайт «Азбука веры». - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/vospominanija-solovetskih-uznikov-tom-2/10 (19.01.2019).

Пасха на Соловках: рассказы. 1926 год. 2013. Составитель В. Каткова. - М.: Приход храма Св. Духа сошествия на Лазаревском кладбище (Издательство Сестричества во имя свт Игнатия Ставропольского).

Правдолюбов А., протоиер. 2008. Соловецкие рассказы. Изд. 2-е, дополненное.

М.: Издательство «Святитель Киприан».

Священномученики Сергий, епископ Нарвский, Василий, епископ Каргопольский, Иларион, епископ Поречский. Тайное служение иосифлян. Жизнеописания и документы 2009. (Серия «Новомученики и исповедники Российские пред лицом богоборческой власти»). Сост. Л.Е. Сикорская. М.: Братонеж. Сайт «Большая онлайн библиотека e-Reading». - URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/1045218/0/Osipova_-_Svyaschennomucheniki_Sergiy%2C_episkop_Narvskiy%2C_Vasiliy%2C_episkop_Kargopolskiy%2C_Ilarion%2C_episkop_Porech-skiy._Taynoe_sluzhenie_iosiflyan._Zhizneopisaniya_i_dokumenty.html (19.01.2019).

Соловецкие новомученики. 2009. Сост. игумен Дамаскин (Орловский). М.-Соловки: Издание Спасо-Преображенского ставропигиального мужского монастыря.

Список Новомучеников и Исповедников Российских (утвержден Архиерейским Собором РПЦЗ в 1981 г.). 1981. Сайт «Архиерейский Синод РПЦЗ». - URL: http://sinod.ruschurchabroad.org/Arh%20Sobor%201981%20spisok%20novomuchenikov.htm (19.01.2019).

Суббота Е. 2016. Как заключенные в лагере встречали Пасху? Сайт «TheQuestion». - URL: https://thequestion.ru/questions/102952/kak-zaklyuchennye-v-lagere-vstrechali-paskhu(дата обращения 19.01.2019).

Три Пасхи в советских тюрьмах (воспоминания заключенной). 1931. Возрождение, 29 апреля.

Умнягин В.В. 2017. Воспоминания соловецких узников: опыт исторической реконструкции. - В сб.: Люди и тексты. Историческая беллетристика. № 10. М.: ИВИ РАН: 396-413.

Федеральный закон «О персональных данных» от 27.07.2006 №152-ФЗ (с последующими изменениями, вплоть до вносимых 31.12.2017 г. в Законе №498-ФЗ). 2006. Сайт компании «КонсультантПлюс». - URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_61801/ (19.01.2019).

Феодосий (Алмазов К.З.), архим. 1997. Мои воспоминания.(Записки соловецкого узника). Подгот. текста и публ. М. И. Одинцова. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье.

Чехранов П.Д. 2013. Две тюремные Пасхи. Из воспоминаний. Воспоминания соловецких узников. Том 1. Пос. Соловецкий, Архангельская обл., Издание Соловецкого монастыря. Сайт Леона и Нины Дотан «LDN-приватное собрание». - URL: http://ldn-knigi.lib.ru/ - http://old2.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=page&num=13238 (19.01.2019).

Ширяев Б.Н. 2012. Неугасимая лампада. [Электронный текст]. Б. Соловецкий остров, Соловецкий монастырь.

Получена / Received: 20.03.2019
Принята / Accepted: 15.05.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 702-715

Программа развития миссии в решениях Всероссийского Поместного Собора РПЦ 1917-1918 гг.

А.М. Смулов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: missioner2017pstgu@gmail.com

Ключевые слова: Всероссийский Поместный Собор РПЦ 1917-18 гг., Деяния, Определения Собора, православная миссия, внутренняя миссия, внешняя миссия, миссия в узком смысле понятия, миссия в широком смысле понятия, православные монастыри, ученое монашество, проповедь, миссия женщин.
Key words: All-Russian local Council of 1917-18 the Russian Orthodox Church, the Acts, the definition of the Cathedral, the Orthodox mission, inner mission, outer mission, mission in the narrow sense of the concept, mission in the broadest sense of the concept, Orthodox monasteries, academic monasticism, preaching, mission women.
Резюме: В работе показывается теоретическое и практическое значения Деяний и Определений Всероссийского Поместного Собора РПЦ 1917-18 гг. для организации православной миссии. Вводятся понятия «миссия в узком смысле» и «миссия в широком смысле», приводятся примеры решений Собора, применительно к введенным авторским понятиям. Из источников приводятся конкретные фрагменты, показывающие особенности развития миссии, актуальные до настоящего времени.
Abstract: The paper shows the theoretical and practical significance of the Acts and Definitions of the all-Russian local Council of the ROC of 1917-18 for the organization of the Orthodox mission. The concepts of "mission in the narrow sense" and "mission in the broad sense" are introduced, examples of decisions of the Council, in relation to the introduced author's concepts are given. From the sources are specific fragments showing the features of the mission, relevant to the present time.
[**Smulov A.M.** The program of development of the mission in the decisions of the all-Russian local Council of the ROC 1917-1918]

Понятие «миссия» - «свидетельство, священноапостольство, посылка, поручение»: может быть рассмотрена в узком и широком смыслах.

В узком смысле, это деяния, которые определяются непосредственно, как строго миссионерские.

В широком смысле, это вся жизнь Православной Церкви, ее монастырей и приходов, миссионерских учреждений.

Начиная от богослужения и Св Таинств, особо - Евхаристии, духовно-нравственного примера, воспитания-воцерковления и просвещения, социального служения, благотворительности, заканчивая церковным образованием и многим другим.

Соборный разум Церкви, водимый Духом Святым, издавна исследовал опыт миссионерской деятельности и развивал его в деяниях православной миссии, как внутренней, так и внешней.

Принципиально важными моментами истории миссии следует признать I-V миссионерские съезды, прошедшие в период 1887-1917 гг. Пятый миссионерский съезд закончил свою работу 5 августа 1917 г. - в преддверии открывшегося 15 августа Всероссийского Поместного Собора.

Решения Поместного Собора 1917-18 гг., в отношении миссионерской деятельности РПЦ, безусловно имеют эпохальное значение, являются контрапунктом преобразования миссионерской деятельности Церкви и до сего времени играют непреходящую направляющую роль во всей миссионерской жизни.

Для рассмотрения вопросов миссионерской деятельности на Соборе был открыт Отдел о внутренней и внешней миссии. Вокруг создания отдела развернулась дискуссия, связанная как с названием отдела, так и со сферами его компетенций.

Так, например, предлагалось изменить название на «зеркальное» - о внешней и внутренней миссии, или учредить еще один отдел «Иностранная [православная] миссия». В частности, архимандрит Гурий (Степанов; инспектор Казанской Духовной Академии, избран от монашествующих), предложил выделить внешнюю миссию в особый Отдел (Священный Собор…, 1918а: 135). Такую же позицию занял епископ Андрей (Ухтомский; еп. Уфимский и Мензелинский, присутствующий в Св Синоде, член Предсоборного Совета) (Священный Собор…, 1918а.:139). Были и другие предложения по разъединению и соединению Отдела.

Протоиерей С.И. Шлеёв (благочинный единоверческих церквей Петроградской епархии, член Предсоборного Совета, избран от единоверцев по ст. 90 Положения о созыве Собора) возразил против того, чтобы вопросы единоверия,

старообрядчества и миссия относились к компетенции одного отдела: «Пора вывести единоверие и старообрядчество из-под опеки, какую хочет иметь над ними миссия. Внутренняя миссия имеет дело не с одними старообрядцами, а и с сектантами. И помещать единоверие в один Отдел с баптистами и другими сектантами не приходится. И я не советовал бы эти Отделы объединять. Единоверие вовсе не порождение миссии, это явление самостоятельное. Мы просим не ставить нас в один отдел с миссией. Это не значит, что мы не хотим уважать деятелей миссии. Но нам до сих пор тяжело чувствовать опекающую руку миссии. Нам хочется сказать то, что мы желаем, а не то, что скажут миссионеры» (Священный Собор…, 1918а: 136).

Склонились к выделению единоверия из миссии епископ Уфимский Андрей: «Если старообрядцы и единоверцы ныне сдвинулись с места и ищут истины, то совсем без миссионеров. И если теперь старообрядцы на основании нашей программы подумают, что меня к ним послали миссионеры, они и разговаривать со мной не станут» и прот. А.А Санковский (настоятель Смоленского кафедрального собора, член Высшего Церковного совета, избран от Смоленской епархии): «Нет цели соединять миссию в один отдел с единоверием и старообрядчеством. Конечно, все они находятся между собой в некоторой связи и в соединении, но все-таки один Отдел был бы несколько низким для единоверия» (Священный Собор…, 1918а.: 139).

Епископ Серафим (Александров; еп. Челябинский, викарий Оренбургской епархии, Управляющий Екатеринбургскою епархией) не поддержал такого подхода: «Я хотел бы сказать против выделения единоверия и старообрядчества от миссии внутренней. Как можно говорить о миссии, не решив вопрос о единоверии? Никто не болеет душой о единоверии так, как миссионеры, положившие свою жизнь на это дело. Православная миссия не существовала бы без единоверия, но и единоверия не было бы без миссии. Моя покорнейшая просьба не выделять миссию от единоверия и старообрядчества» (Священный Собор…, 1918а.: 138-139).

Архиепископ Антоний (Храповицкий; с 28.11.17 г. -

митрополит Харьковский и Ахтырский, член Св Синода, товарищ Председателя Св Собора, член Соборного Совета) поставил вопрос о включении в состав членов Собора делегатов, избранных на V Миссионерском съезде: «… есть одно учреждение, которое имеет исключительное отношение к Собору: это Миссионерский Съезд, который и был созван для подготовки вопросов специально для Собора. Он избрал 12 Членов, которые были лишены возможности быть избранными на Собор на местах и которые могут быть признаны в том же отношении к Собору, как выборные представителей Съездов единоверцев и монашествующих. Последние были приняты на Собор по доверию к избравшим их Съездам, как их представители. Избранники же Миссионерскаго Съезда в свое время не успели быть рекомендованными» (Священный Собор…, 1918а: 169-170). Поместный Собор, в целом, рассмотрел вопрос о пополнении Собора новыми членами и принял Постановление: «Признать пополнение состава Собора новыми Членами нежелательным» (Священный Собор…, 1918а: 171). Следует заметить, что все решения и предложения съезда миссионеров были переданы в Отдел о внутренней и внешней миссии, и рассмотрены Поместным Собором, принявшим необходимые решения и Определения.

В итоге был утвержден «IX. Отдел о внутренней и внешней миссии», в который записалось 62 члена Собора, 13-ть из которых состояли на миссионерских должностях разных уровней. Председателем Отдела был избран Платон (Рождественский), митрополит Тифлисский и Бакинский, Экзарх Кавказский.

Если рассматривать миссию в узком смысле понятия, то, касающимися ее, решениями Собора следует считать:

- Определение Священнаго Собора Православной Российской Церкви «О внутренней и внешней миссии» от 6(19) апреля 1918 г.,

- Определение Священнаго Собора Православной Российской Церкви «О монастырях и монашествующих» от 31 августа (13 сентября) 1918 г.,

- Определение Священнаго Собора Православной Российской Церкви «О привлечении женщин к деятельному

участию на разных поприщах церковнаго служения» от 7(20) сентября 1918 г.

В этих определениях речь идет конкретно об организации миссионерской работы и миссионерах. К этому следует прибавить тексты протоколов Деяний Собора по рассмотрению докладов Отдела о внутренней и внешней миссии и ряда других Отделов Собора, затрагивающих миссионерские вопросы.

В частности, в Протоколе №111 от 22 марта (4 апреля) 1918 г. приводятся изложение доклада члена Собора Кальнева М.А. (епархиальный миссионер Херсонской епархии) по ключевым вопросам внутренней миссии с последующими прениями. Дальнейшее рассмотрение вопроса о миссии отражено в Протоколе №116 от 27 марта (9 апреля) 1918 г., где, в частности, исследуются вопросы монашеской миссии и о Высшем Миссионерском Совете (которому даются диаметрально противоположные оценки). Еще несколько раз Собор возвращался к рассмотрению миссионерских вопросов.

При рассмотрении миссии в широком смысле понятия следует прибавить к тому:

- Определение Священнаго Собора Православной Российской Церкви «О православном приходе» от 7(20) апреля 1918 г.,
- Определение Священнаго Собора Православной Российской Церкви «О церковном проповедничестве» от 01 декабря 1917 г.,
- Послание «Священный Собор Православной Русской Церкви возлюбленным о Господе благовестникам слова Божия среди инородческих племен» (Священный Православной Российской Церкви, Деяния, протокол №145 от 3(16) августа 1918 г.),
- Определение Священнаго Собора Православной Российской Церкви «О возстановлении празднования дня памяти всех святых Российских» от 13(26) августа 1918 г., и еще целый ряд Определений и документов.

Рассмотрим Определение Поместного Собора «О внутренней и внешней миссии» (Священный Собор…, 1918в: 45-51). Как видим, Соборный документ весьма лаконичен и изложен на семи страницах.

Актуальным на сегодня является ст. 2 Определения в следующей части: «… необходимо и своевременно укрепить, и усилить внутреннюю миссию и придать ей соответствующее ея значению и задачам в условиях настоящего времени устройство» (Священный Собор…, 1918в: 45).

Миссию (ст. 3) было предложено устроить по следующим видам: приходском, уездном (ныне - уровень благочиния, административного района), епархиальном, монашеском, областном (ныне - уровень митрополий) и всероссийском (ныне - Синодальном).

Епархии (Епархиальному Собранию) было предоставлено право самостоятельно определять число уездных миссионеров (ст. 9), что могло определяться потребностями или возможностями. Миссионерские Советы (уездного и епархиального уровней) находились под высшим руководством и наблюдением епархиального архиерея (ст. 10).

Было определено, что «Епархиальная миссия, вследствие сложности своих задач и трудности их осуществления, требующих от руководителей ея особых знаний и опыта, должна иметь в своем составе нарочито подготовленных миссионеров» (ст. 11) (Священный Собор…, 1918в: 46), по направлениям: противораскольническому, противсектантскому или противокатолическому. Ст. 12 определила, что епархиальными миссионерами должны быть преимущественно лица, в священном сане или светские, с высшим богословским образованием и имеющие достаточный миссионерский опыт.

Важно отметить, следующее положение: «В защиту святого православия к миссионерскому делу привлекаются монастыри как мужские, так и женские» (ст. 15) (Священный Собор…, 1918в: 47), которые, в таком случае, руководствуются специальными постановлениями и уставами.

Из ст. 17 следует, что областная или окружно-митрополичья миссия объединяется в Областных миссионерских съездах, созываемых правящим митрополитом по мере надобности. Постановления таких съездов представляются высшей церковной власти для целей утверждения, распоряжения или для сведения.

Всероссийская миссия объединяется Всероссийскими

миссионерскими съездами. Такие съезды объявляются Миссионерским советом при Св Синоде по мере необходимости, но не реже чем один раз в три года (ст. 18). Постановления съездов всероссийского уровня утверждаются высшей церковной властью (ст. 19).

Принципиально важным следует считать принятие Собором целого ряда статей (ст. 20-33) по денежному содержанию миссионеров, их пенсионному и страховому обеспечению. Подчеркнем, что оплата труда миссионеров носила прогрессивный характер, стимулировала получение среднего и высшего духовного образования, предполагая в этом случае значимое увеличение содержания каждые пять лет в течении двадцати лет (ст. 21 и 23). Миссионерский стаж предполагал зачет «год за год» при переходе миссионера на службу по духовно-учебному ведомству, сохранение права на надбавки (по стажу и образовательному цензу), благосклонное начисление пенсии по сроку выслуги или по приобретенным неизлечимым недугам (ст. 21, 27-33). Ст. 25 предоставляла право Епархиальным собраниям увеличивать денежное содержание миссионеров за счет средств епархии. Дополнительно оплачивались расходы на разъезды и канцелярские расходы (ст. 20 и 24) (Священный Собор…, 1918в: 47-49).

Если внутренняя миссия управлялась непосредственно Миссионерским советом при Св Синоде, то внешняя миссия получала опосредованное управление - Советом Православного всероссийского миссионерского общества. Это Общество должно было действовать по особому уставу, утвержденному высшей церковной властью (ст. 34) и находиться под непосредственным покровительством Св Патриарха Московского и всея России (ст. 35) (Священный Собор…, 1918в: 49).

Организация деятельности Миссионерского совета при Св Синоде была определена в ст. 41-46, которые носили формальный характер и отсылали в руководстве внутренней миссией к уставу, который должен был быть утвержден высшей церковной властью (ст. 46) (Священный Собор…, 1918в.: 50-51).

Определение «О монастырях и монашествующих», кроме

других важных установлений, ввело четыре раздела, непосредственно связывающих монастырскую жизнь с миссионерско-просветительными трудами.

Раздел VIII получил именно такое наименование «Миссионерско-просветительная деятельность монастырей» (Священный Собор…, 1918: 37-38). Ст. 53 определила направления такого служения для воцерковления мирского населения, выражающиеся: «в истовом уставном совершении церковного Богослужения, в духовничестве и старчестве, в проповедничестве, в совершении молебных пений и крестных ходов, в устройстве внебогослужебных бесед для народа, в раздаче печатных изданий религиозно-нравственного характера, в устройстве школ».

Для реализации поставленных целей в больших обителях и в каждой епархии должны быть образованы кружки или братства проповедников. Члены кружков в праздничные дни, с благословения епархиального архиерея, должны нести благую весть богомольцам во всех монастырях (ст. 54).

Обеспеченные монастыри должны развивать издательскую деятельность по выпуску и распространению в народе религиозно-просветительных листков, брошюр, книг, календарей и журналов (ст. 55). Ст. 59 указывала на высокую целесообразность заведения собственных монастырских типографий, в которых могли бы нести послушание насельники и насельницы обителей, «чтобы слово Божие и назидательные книги могли иметь широкое распространение в народе и утолять его духовный голод».

Особо необходимо было обратить внимание на миссию среди населения «подвергающегося влиянию сектантства, раскола и иноверия» (ст. 56). Монастыри, расположенные в иноверческих краях, могут иметь миссионерский характер и открывать миссионерские училища, заниматься исключительно благовестием (ст. 57). В монастырях, применительно к местным возможностям, рекомендовано учреждать церковно-монастырские школы. Благословлено в этих школах давать ремесленное или сельскохозяйственное образование, особо приветствовалось развивать обучение церковно-христианской живописи и иконописанию (ст. 58).

При женских монастырях для приходящих девочек (из местного населения) было предложено открывать классы рукоделия или школы.

Говоря о миссии в широком понимании, следует обратить внимание еще на три раздела.

«IX. Благотворительная деятельность монастырей» (Священный Собор… 1918г. с. 39). Как известно, благотворительная деятельность повсеместно сопровождает миссионерскую, а зачастую становится частью последней. Собор отметил, что «каждый монастырь обязан обеспечить своим престарелым и больным инокам приют и уход», для чего содержать богадельни и лазареты. Для нужд местного населения и богомольцев, прибывающих в монастырь, возможно устроение: приемных покоев и аптек, приютов для сирот, убежищ для инвалидов, странноприимных домов (ст. 60). Особо было отмечено то, что: «Монастыри приходят на помощь населению во время народных бедствий - голода, войны и повальных болезней, помогают семьям заключенных в тюрьмах, кормят нищую братию и одевают нагих» (ст. 61). Все отмеченные деяния, в значительной степени, определяют «миссионерское поле» монастыря и возможности успешной миссии по просвещению нуждающихся Светом Христовым.

Раздел «XIV. Об ученом монашестве» (Священный Собор…, 1918: 42) содержит ст. 86, которая впрямую указывает на потребность для миссии особых монастырей, возглавляемых представителями ученого монашества. Статья гласит: «Среди монастырей могут быть выделены монастыри с особым учено-миссионерско-просветительным назначением. Настоятелями таких монастырей должны быть назначаемы иноки, соответствующие особым задачам монастыря, а в число братии должны быть принимаемы по преимуществу ученые монахи».

Касается миссионерской работы Церкви и раздел «XV. Иноческое Всероссийское Церковно-Просветительное Братство» (Священный Собор… 1918г. с. 43), где ст. 93 определяет, в частности: «… Братство осуществляет: а). религиозно-просветительную деятельность через учреждение и содержание нарочитых духовно учебных заведений (… школ специально-пастырскаго и миссионерскаго характера), …

переводы святоотеческих творений …, б). благовестничество и в). благотворительную деятельность в тех же просветительных целях».

Из указанного выше следует, что монастыри и монашествующие должны были стать первенствующими в деле развития миссии, образцом для приходов.

Определение «О привлечении женщин…» четко указало на то, что женщины имеют право; «занимать должности во всех епархиальных просветительных, благотворительных, миссионерских … учреждениях» (за некоторыми исключениями участия в представительских, судебных и административных церковных органах) (Священный Собор…, 1918г: 47).

Таким образом, Церковь разрешила женщинам не только быть миссионерами внештатными, но и занимать определенные церковные должности, существенно расширив их возможности на миссионерском поприще. При этом миссионерская деятельность женщин предполагалась исключительно вне стен храма и во внебогослужебное время.

Остановимся еще на трех Соборных документах, связанных с осуществлением миссионерских деяний.

Определение Священнаго Собора Православной Российской Церкви «О православном приходе» от 7(20) апреля 1918 г. и утвержденный этим Определением «Приходский устав». Глава IX Устава носит название «Просвещение населения» (Священный Собор… ,1918г.:29-32). Эта глава начинается ст. 91, принятой в следующей редакции: «Одною из важнейших задач прихода является просвещение и воспитание православного населения в духе православной веры и Церкви Христовой», практически совпадающей по смыслу с понятием «внутренней миссии». Ст. 93, с целью воспитания учащихся, устанавливала для церковно-приходских училищ (ЦПУ) обязательное преподавание Закона Божия, богослужебного языка и церковного пения, которые, с целью образования, дополнялись другими общеобразовательными предметами, преподаваемыми на уровне не ниже программ начальных школ Министерства Народного Просвещения. В ЦПУ (ст. 102) могло быть введено обучение ремеслам (полеводству, садоводству, пчеловодству, огородничеству и т.п.), что полностью

соответствовало задачам подготовки миссионеров. В соответствии со ст. 103 Устава в приходах могли открываться и профессиональные школы по различным направлениям подготовки. Содержание ст. 104-106, о создании в приходах различных форм и средств «по христианскому просвещению и воспитанию православного населения» (как-то: благовестнических братств, просветительных домов, библиотек, читален, «летучих библиотек», катехизаторских курсов и т.п.), практически полностью соответствует методам функционирования православной миссии.

Определение «О церковном проповедничестве» (Священный Собор…, 1918д: 9-12) играет важную роль для развертывания миссионерской деятельности. Общеизвестно, что проповедь является одной из главнейших обязанностей пастыря и определяется как первый и главный метод миссии (Миссиология…, 2010: 128).

«Церковная проповедь … должна раздаваться возможно чаще как за общественным и частным Богослужением, так и во внебогослужебное время, обязательно же за каждой Божественной Литургиею, совершаемой в воскресные и праздничные дни … или по особым обстоятельствам в жизни Церкви, общества и государства» (ст. 1) (Священный Собор…, 1918д: 9).

С церковной кафедры (за Богослужением) и в области внебогослужебной проповеди могут проповедовать не только священники, диаконы и псаломщики, но, по благословению епископа и с разрешения священника, способные к проповедничеству благочестивые миряне (ст. 2). «Не принадлежащие к клиру проповедники, заявившие себя особенною ревностью в церковном учительстве, посвящаются в стихарь и именуются благовестниками» (Священный Собор…, 1918д: 10), то есть читай - миссионерами.

Важнейшим качеством проповеди должно являть ее произнесение в качестве «живого слова», хотя, в этой части, могут допускаться обоснованные (мотивированные) исключения.

В примечании к ст. 8 указано, что для воспитанников семинарских благовестнических кружков желательно участие в

проповеднических поездках за пределы епархиального города под руководством преподавателя. Такое проповедничество есть именно миссионерская деятельность.

Поместный Собор определил преподать благословение всем ревностно подвизавшимся и подвизающимся в деле церковного учительства и призвал к усилению проповеднических трудов (ст. 10) (Священный Собор…, 1918д: 12).

Определение «О возстановлении празднования дня памяти всех святых российских» (Священный Собор…, 1918г: 27) сыграло большую роль, как для дела миссии, так и для сплочения всех православных верующих людей. В трудные последующие десятилетия, верующие имели четкий ориентир по следованию за Христом Богом, многочисленные примеры принятия Креста Христова и готовности к мученичеству и исповедничеству.

***

В заключение позволим себе привести образное сравнение (рассказ) Соборного докладчика миссионера Кальнева М.А. о роли православной миссии в процветании российского общества и причине религиозного упадка последнего.

«В одном обществе художников возникла мысль изобразить на картине религиозный упадок современного общества, но изобразить так, чтобы на картине можно было видеть и причину этого упадка. Решено было всем представить свои труды в назначенное время, что и было исполнено. Заданная интересная тема различно была истолкована в их трудах: одни из них нарисовали на своей картине разгул пьяной толпы со всеми ее безобразиями, другие[-ой] не менее талантливо нарисовали толпу громил-хулиганов, грабителей и проч., третий представил на картине запущенный храм, весь в дырах с отваливающейся штукатуркой, с выбитыми оконными стеклами, с покосившимися на куполах крестами, с полуразрушенной оградой. Были и другие подобные картины, но ни одна из них никого из художников, кроме разве авторов, не удовлетворяла, всеми сознавалось, что на картинах были изображены последствия, а не причины упадка веры в обществе.

Художники должны были сознаться, что труды их на заданную тему оказались неудачными. Наступила, как всегда в таких случаях, неловкая тишина.

Вдруг один молодой художник, задумчиво сидевший в стороне, обращается к своим товарищам с такими словами: «Господа, я обещаю через 3-4 месяца разрешить поставленную нами задачу. Через три месяца картина была готова. Собравшиеся сразу поражены были необычайно талантливо исполненными изображениями храма: легкость стиля, благородство форм и очертаний, изящество орнамента, огнем сверкающие на солнце позлащенные купола, масса света, великолепное сочетание красок - все говорило за то, что только глубокое художественное настроение и большой талант могли создать такую прекрасную картину. Глядя на нее каждый думал одно и то же: «Вот, если бы в действительности осуществить эту идею! Что за чудный памятник художественного и архитектурного искусства был бы это. Как были бы счастливы прихожане, имеющие такой храм Божий!» Но что это? На дверях храма большой замок, сами двери заколочены досками. Художник хотел изобразить упадок веры -и это ему удалось. Люди не любят свой великолепный храм, не ходят в него, там не слышны их молитвы, не воскуряется дым кадильный, там всегда царит мертвая тишина. Но где же на картине изображена причина такого равнодушия? Ее не видно. «А присмотритесь к кружке возле дверей», - ответил автор картины.

Все тотчас обратили внимание на изображенную церковную кружку. Видно, что рука жертвователя давно не опускала в нее доброхотной лепты. Сквозь окутавшую кружку паутину можно было прочесть слова: «На миссию». Задумались художники, ибо эта надпись объяснила им все» (Священный Собор…, 1918б: 86-87).

Выводы:

1. Определения Всероссийского Поместного Собора 1917-18 гг. до настоящего времени носят непреходящий целеуказывающий характер для всей миссионерской деятельности РПЦ, как в узком, так и в широком смыслах понятия «миссия».

2. Из документов Собора следует, что монастыри и

монашествующие должны были стать первенствующими в деле развития миссии, образцом для приходов.

3. В связи с последующими после революций 1917 г. богоборческими событиями, многие решения Собора остались неисполненным. Целесообразно вернуться к подробному анализу Деяний Собора и материалов его Отдела о внутренней и внешней миссии, а равно и других, затрагивающих дело Церковной миссии.

4. По результатам проведенного анализа, необходимо рассмотреть возможность реализации решений Поместного Собора о внутренней и внешней миссии, применительно к современным условиям «миссионерского поля» РПЦ.

5. Без наличия подготовленных миссионеров, без изыскания надлежащего объема материально-финансовых ресурсов дело миссии начинает терять эффективность, а общество приходит в духовно-нравственный (религиозный) упадок.

ЛИТЕРАТУРА

Священный Собор Православной Российской Церкви. 1918а. Деяния. Книга I, выпуск I: Предисловие, документы и материалы к созыву и деятельности Предсоборнаго Совета и Собора. М.: Издание Соборнаго Совета. [Репринтное издание. М.: Издательство Новоспасского монастыря, 1994].

Священный Собор Православной Российской Церкви. 1918б. Деяния. Том 9. Деяния 118-136. М.: Издание Соборнаго Совета. [Репринтное издание. М.: Государственный архив РФ, Новоспасский монастырь, 2000].

Священный Собор Православной Российской Церкви. 1918в. Собрание Определений и Постановлений. Выпуск третий. Приложение к «Деяниям» второе. М.: Издание Соборнаго Совета.

Священный Собор Православной Российской Церкви. 1918г. Собрание Определений и Постановлений. Выпуск четвертый. Приложение к «Деяниям» второе. М.: Издание Соборнаго Совета.

Священный Собор Православной Российской Церкви. 1918д. Собрание Определений и Постановлений. Выпуск второй. Приложение к «Деяниям» второе. М.: Издание Соборнаго Совета.

Миссиология: учебное пособие. 2010. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви.

Получена / Received: 21.03.2019
Принята / Accepted: 15.05.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 716-723

Священник Андрей Аргентов - миссионер и ученый (к 200-летию священника, миссионера и ученого А.И. Аргентова)

А.И. Ткалич

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Likhov side street, 6, building 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: tkalichai@mail.ru

Ключевые слова: священник Андрей Аргентов, Крайний Северо-Восток, Чукотская православная миссия.
Key words: Priest Andrei Argentov, Extreme Northeast, Chukotka Orthodox mission.
Резюме: Среди исследователей Крайнего Северо-востока имя священника-миссионера Андрея Ивановича Аргентова (1816-1896) не значится. Его труды не переиздаются. Во многих биографических словарях его ошибочно называют Александром, и даже в энциклопедическом словаре «Христианство», выпущенном в 1996 году, о нем можно прочитать буквально несколько слов. Однако его личность не забыта потомками. Его жизнью и деятельностью на миссионерском и научном поприще интересуются ученые-историки и краеведы. Появляются статьи, заметки. О нем упоминают в научных очерках и диссертациях. Это справедливо, ведь вклад о. Андрея Аргентова в науку и в христианское просвещение кочевников-оленеводов Чаун-Чукотки и Нижней Колымы сопоставим с апостольским служением многих деятелей Православной Церкви среди коренных народов Крайнего Севера и Сибири.
Abstract: Among researchers of the extreme North-East is the name of the missionary priest Andrei Ivanovich Argentov (1816-1896) not listed. His works were not reissued. In many biographical dictionaries it erroneously called Alexander, and even in the encyclopedic dictionary of "Christianity", released in 1996 year, you can read about it just a few words. However, his identity is not forgotten. His life and missionary activities and scientific endeavours are interested historians and regional specialists: articles, notes. About him mentions in scholarly essays and dissertations. This is true, because the contribution of Andrew Argentov in science and in the Christian education of nomadic reindeer herders Chown-Chukotka and the lower Kolyma is comparable with the Apostolic Ministry of many leaders of the Orthodox Church among the indigenous peoples of the far North and Siberia.
[Tkalich A.I. Priest Andrey Argentov-missionary and scholar. The 200-anniversary of the priest, a missionary and scientist A.I. Argentova]

В 1842 году высокопреосвященным Нилом, архиепископом Иркутским, в ведении которого в то время

находилась большая часть Сибири и весь Крайний Северо-восток, к Нижнеколымской Спасской церкви был определен священник Андрей Аргентов, которому на тот момент едва исполнилось двадцать два года. Ему поручалось исполнение миссионерской работы среди коренных жителей Нижней Колымы, Малого Анюя и Чукотки в районе Чаунской Губы. С женой Евдокией Ивановной и маленьким ребенком, о. Андрей отправился к месту службы.

Для выполнения своих обязанностей Аргентову необходимо было один раз в год (на большее средств у епархии не имелось) посещать Анюйскую ярмарку в местечке «Островное», на реке Малый (Сухой) Анюй, куда собирались представители практически всех народов, проживавших на Чукотке и Колыме, - чукчей и эскимосов, чуванцев и юкагиров, коряков и эвенов, а также якутов. Здесь находилась построенная и освещенная в 1811 году часовня Святителя Николая Чудотворца, в помещении которой совершались Божественная Литургия на походном антиминсе и церковные таинства и Требы - исповедь, венчания, крещения, отпевания.

Понимая, что для успешного проповедования Слова Божия необходимо знание языков коренных жителей, о. Андрей сразу же по прибытии на приход принялся изучать чукотское наречие, и уже к концу второго года вполне мог обходиться без переводчика-толмача. Ведомый Духом христианского подвижничества, Андрей Аргентов уже в 1843 году в письме к архиепископу Нилу пишет о необходимости открыть самостоятельный церковный приход «в чукотских кочевьях по западную сторону от Чауна». «Ибо, несомненно, писал отец Андрей, что народ… на берегу моря особенно многочислен…, нравом довольно кроток и миролюбив… и к русским благорасположен…». Прихожанами будущей чукотской церкви вполне могли стать чаунские чукчи-оленеводы, юкагиры Лыкчинского и Коркинского родов, а также кочующие в этих местах ламуты (так тогда называли эвенов). В случае открытия прихода Андрей Аргентов готов был стать его настоятелем и жить на Чаун-Чукотке постоянно.

Архиепископ Нил в своем ответном письме от 14 марта 1844 года просил уточнить, где именно можно было бы

построить эту церковь, как далеко находилась бы она от Нижнеколымска и каково мнение чукотских старшин относительно пребывания среди них священника. Кроме того, преосвященный Нил поручал Андрею Аргентову побывать среди чаунских чукчей, «свыкаясь между тем с языком и нравами «племен» этого края. Чтобы сведения носили более точный характер, о. Андрею советовалось вести подробный путевой журнал, из коего впоследствии сделать необходимые краткие выписки для будущего отчета по итогам поездки.

В другом распоряжении, переданном Аргентову через благочинного походных колымских церквей архимандрита Самуила, архиепископ Нил рекомендовал все необходимые вопросы по устройству духовного стана на Чауне согласовывать со знающими те края и имеющими опыт с кочующими оленеводами - представителями русской администрации и купцами, ежегодно выезжающими на ярмарку в Островную крепостцу.

Между тем, Андрей Аргентов, памятуя о необходимости быть бережливым в отношении расходования церковных средств для постройки храма на Чауне, нашел благотворителя - нижнеколымского купца Василия Ивановича Трифонова, который с благословения владыки Нила, церковь при устье р. Большой (по-чукотски - Раучувеем) на Чауне, построил за свой счет. В своем донесении по поводу строительства Аргентов писал, что церковь заложена 29 июля 1848 года и окончена 31 августа того же года. Вышина церкви с крестом - 9 аршин, длина с алтарем - 13,25 аршин, ширина - 7,25 аршин, потолок от пола - 3,75 аршин; кровля на два ската, причем алтарная - ниже трапезной. Окон в алтаре три, в трапезной части с южной стороны тоже три. Освящена Чаунская церковь была во имя Святителя и Чудотворца Николая. В связи с этим новый, самый северный церковный приход Иркутской епархии, куда входила Якутская область, получил название Свято-Николаевского Чаунского. После обозрения северо-восточных церквей в 1849 году Якутский благочинный, походный священник Никита Запольский засвидетельствовал, что «церковь сия устроена на месте удобном для христианской проповеди среди чукчей, так как отсюда миссионер может

разъезжать к ним во всякое время; летом на байдарах по морю, по берегу которого живут безоленные чукчи, а зимой на собаках посещать оленных, живущих в тундре».

В «Путевых записках» высокопреосвященного Нила, на основании сведений, доставленных Запольским и Аргентовым, указывается, что зимой тут производится промысел тюленей, белых медведей и других зверей, а в летнее время промышляют моржей, китов и разного рода рыбу (Нил (Исакович, ч. 1, 1874). Вполне справедливо надеясь, что основанная на Чауне церковь принесет благословенный плод среди чукчей, архиепископ Нил в 1849 году представил Святейшему Синоду проект об образовании прихода на Чаун-Чукотке.

Несмотря на довольно тяжелую жизнь в Нижнеколымском крае, о. Андрей Аргентов ревностно служил на миссионерском поприще, просвещая христианской верой кочевавших по бескрайней тундре оленеводов - чукчей, юкагиров, эвенов (ламутов). «Управляться с таким обширным разношерстным приходом - дело не легкое, и тем более, что сообщение [здесь] самое затруднительное, писал Аргентов в своих «Путевых записках». «Дорог нет, лошадей очень мало, оленей недостаточно, собаки служат [подспорьем] не везде… Самый род кочевой бродячей жизни (…) хотя и согласный с условиями страны, в экономическом и географическом отношении - не выгоден для сообщения. Иногда сутки двое-трое едешь на задуманное урочище, и никого там не находишь: либо еще не прикочевали, либо укочевали.

Помимо своих прямых миссионерских обязанностей, о. Андрей Аргентов вел научную работу, сумел провести первую перепись чукотского населения, переслав впоследствии свою работу в Императорское Русское Географическое общество, в архивах которого рукопись хранится и теперь. Переписью было зафиксировано, что в тундрах вокруг Чаунской губы в середине XIX века проживало, а точнее кочевало 1393 человека оленных чукчей, среди которых было 714 мужчин и 679 женщин разного возраста. Все переписанные принадлежали в 353 семействам. Записи доносят до нас не только чукотские имена того времени, но и названия урочищ, где пасли свои пастбища чаун-чукотские оленеводы. Прожив пятнадцать лет среди своей кочующей

паствы, о. Андрей выучил их язык и даже составил словарь чукотского языка, предварив посланный в то же Географическое общество экземпляр словами, что данный словарь призван послужить «пособием к определению корня, от которого исходит чукотский язык, и к обозначению племенной расы, от которой происходят чукчи. И сдается мне, - писал он, - что надо будет покинуть мысль об американском происхождении чукчей» (Архив Российского Географического Общества).

Научными наблюдениями сопровождались все миссионерские поездки о. Андрея. Он фиксировал те или иные данные, сравнивал с предыдущими годами, делал выводы весьма важного характера. Так, в записках, относящихся к 1851 году, он отмечал: «19 августа я приплыл в бухту, где стоит крест со следующей вырезною надписью: «1787 года, июля 12 поставлен сей крест, морской секретной экспедиции начальником флота капитаном Иосифом Биллингсом, при сем береге судами». Крест это о. Андрей видел пятый год подряд, каждый раз удивлялся, как смог Биллингс со своей командой пройти в тех местах, где до него опасались проходить другие русские люди. Другое дело, что само плавание И. Биллингс, по мнению о. Андрея, отличалось несвоевременностью, из-за отсутствия в те годы знаний о климате данного места у русских мореплавателей. «12 июля, - писал Аргентов, - лед на море стоит или по-зимнему неподвижный, или густо плавает огромными массами, преграждая путь отважному путешественнику. Вот существенная причина неудачи Биллингса в его секретной экспедиции по Ледовитому морю. В августе, когда льды частию растаивают, частию от волнения и взаимного трения размельчаются и редеют, тогда экспедиция в своем предприятии могла быть счастливее. При рассуждении об этом предмете, надобно иметь в виду еще одно важное обстоятельство. В некоторые годы, по летам, на здешнем море льдов совершенно не бывает. Отплывают ли они на Запад Северного океана, или деваются в иные места, неизвестно. Такие годы не весьма редки. В течение десяти годов при мне это случалось дважды» (Аргентов, 1879).

Вклад священника Андрея Аргентова в дело христианского просвещения коренного населения и научное

изучение Крайнего Северо-Востока был по достоинству оценен и Церковью и наукой. По указу Святейшего Синода Аргентову предназначался наградной золотой крест на золотой цепи, замененный, правда, неизвестно каким чиновником на серебряный, что не могло не задеть чувств человека, немало потрудившегося в тяжелейших условиях северного края.

Оценен был и вклад в науку, сделанный о.Андреем Аргентовым во время пребывания в Нижнеколымске и на Чаун-Чукотке. в 1879 году за работы "Чукотский словарь" и "В приполярной полосе Якутской области", которые, к сожалению, так и не были опубликованы, Императорское Русское Географическое общество наградило Андрея Ивановича Аргентова серебряной медалью. Кроме того, он был принят в члены-сотрудники Сибирского отделения Русского Географического общества. Сам генерал-губернатор Восточной Сибири граф Муравьев-Амурский «пожелал видеть автора «Путевых записок священника-миссионера в Восточной Сибири» и благодарить изволил» (Аргентов, 1857).

18 августа 1854 года новый правящий архиерей, архиепископ Иннокентий Вениаминов, под духовное и административное окормление которого была передана Якутская область, вызвал Аргентова в Якутск для полного выяснения дел по Чаунской чукотской миссии. Лишь 1 июля 1855 года о. Андрей смог попасть в Якутск. На его докладе Иннокентий Вениаминов написал: «Если за священником Аргентовым нет никаких по Духовному Правлению дел, то уволить его к своему месту (в Нижнеколымск), но с тем, чтобы он на будущий год выехал с семейством в Якутск и привез с собою все дела, касающиеся Чукотской миссии, а если таковые есть и при Нижнеколымской церкви, велеть привезти и их». Прибыв в 1856 году о. Андрей полностью отчитался по делам Чукотской миссии. Удовлетворившись этим отчетом и результатами деятельности Аргентова, Иннокентий Вениаминов распорядился перевести о. Андрея в Олекминск, куда тот смог попасть только в следующем, 1857 году. Так закончилось пятнадцатилетнее пребывание о. Андрея Аргентова в качестве Чаун-Чукотского миссионера. По ходатайству Иннокентия Вениаминова, Аргентов получил вознаграждение за свои

миссионерские труды. Указом Святейшего Синода от 31 декабря 1857 года, «бывшему миссионеру, священнику Андрею Аргентову, по вниманию к долговременной и отлично усердной службе, и притом на самом глубоком севере в Чукотской земле, где он пользовался ограниченным содержанием, а также в уважение того, что с увольнением его на родину миссионерская служба его не может быть вознаграждена пенсией, по примеру священников Якутских походных церквей или священников Камчатской епархии, назначено единовременное пособие в 1500 руб.». Это в какой-то мере восполнило его финансовые затраты на Чаун-Чукотке (Ткалич, 2011).

После Олекминска о.Андрей перебрался в Верхнеудинск, где служил с 28 августа 1867 г. при Одигитриевском кафедральном соборе. 2 марта 1868 г. в Верхнеудинск, следуя из Благовещенска, прибыл Иннокентий Вениаминов, уже в сане митрополита Московского и Коломенского. Вечером того же дня и утром следующего, архипастырь присутствовал на службе в кафедральном соборе. Всенощное Бдение и Божественную Литургию совершал «чредный» (очередной - *А.Т.*) священник - Андрей Аргентов. Верхнеудинский период жизни о.Андрея отмечен целой серией интересных очерков и заметок на местные темы. Эти публикации, в частности, в Иркутских Епархиальных Ведомостях, являются сегодня ценнейшей, подчас единственной в своем роде информацией о жизни г. Верхнеудинска (ныне - г. Улан-Удэ, столица республики Бурятия) в третьей четверти XIX столетия. В 1877 году о.Андрей Аргентов уехал на родину, в Нижегородскую епархию, однако в конце жизни вернулся в Верхнеудинск, где жили его, ставшие взрослыми, пятеро детей (Ткалич, 2011).

Андрей Иванович Аргентов прожил долгую жизнь, наполненную верой и подвигом миссионерского служения. Умер он восьмидесятилетним старцем, на руках своих детей и внуков 9 мая 1896 года, и был похоронен в Верхнеудинске, на кладбище при Свято-Троицкой церкви. Каменный крест на его могиле украшала надпись: «Блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят». К сожалению, кладбище в советское время было варварски уничтожено, а церковь закрыта и переоборудована под культурно-развлекательное учреждение (Ткалич, 2011).

В конце жизни, как бы подытоживая свою деятельность на Чукотке и Нижней Колыме, о. Андрей писал: «Житьем там жил. И радости знаю, и много горя, и лишений разных испытал. Смерть многажды видел в самые глаза. Господь, однако же, хранил пришельца. Жив остался. Достиг такого возраста, который по Давиду, - еле в силах человек ... Вот и родину свою увидел, где такое изобилие рекомой оной благодати… Суда и милости, правды отнюдь не более я вижу здесь, чем все это я видел там» (Аргентов, 1857).

ЛИТЕРАТУРА

Аргентов А.И. 1857. Путевые записки священника-миссионера в Приполярной местности. ЗОРГО. Кн. 10.

Аргентов А.И. 1862. Описание Николаевского Чаунского прихода. ЗОРГО.

Аргентов А.И. 1879. Нижнеколымский край. - Изв. ИРГО. 15 (6).

Архив Российского Географического общества (далее АРГО). Разряд 64, оп. 1, № 31, 1879, л. 52. - URL: http://az.lib.ru/a/argentow_a_i

Выписки из путевого журнала члена-сотрудника Сибирского отдела Русского географического общества Андрея Аргентова, веденного им в 1851 г. во время поездки по Чукотской земле. Архив РГО. - URL: http://az.lib.ru/a/argentow_a_i

Нил (Исакович), архиепископ. 1874. Путевые записки преосвященного архиепископа Нила Искаковича». Ч. 1. СПб.

Ткалич А.И. 2011. Православная миссия. Очерки по истории Русской Православной церкви на Крайнем Северо-Востоке. М.: МГОУ. 235 с.

Получена / Received: 10.03.2019
Принята / Accepted: 18.04.2019

Humanity space *International almanac* VOL. 8, No 5, 2019: 724-735

http://zoobank.org/urn:lsid:zoobank.org:pub:B34C5742-D94F-4121-B225-0B6120464CD4

Особенности зоогеографии млекопитающих палеолита Северо-Западного Алтая

А.К. Агаджанян

Палеонтологический институт им. А.А. Борисяка Российской академии наук
117647, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 123
Borisyak Paleontological Institute, Russian Academy of Sciences
Profsoyuznaya str., 123, Moscow 117647 Russia
e-mail: aagadj@paleo.ru

Ключевые слова: млекопитающие, палеолит, Горный Алтай.
Key words: mammals, Paleolithic of the Altai Mountains.
Резюме: Рассмотрены зоогеографические особенности палеолитической фауны млекопитающих Северо-Западного Алтая. В ее составе выделены резидент, космополиты и мигранты. Показано, что космополитические виды были широко распространены в пределах всей Северной Евразии, включая Горный Алтай. Между их европейскими, западносибирскими и алтайскими популяциями существовали постоянные и устойчивые контакты. Это предполагает отсутствие субмеридиональных физико-географических барьеров между биотами Европы, Казахстана, Сибири и Алтая. Не существовало барьеров и на пути обмена генным материалом между представителями рода *Homo* указанных областей.
Abstract: The zoogeographic features of mammals Paleolithic fauna of the North-Western Altai are considered. It includes a resident, cosmopolitans and migrants. It is shown that cosmopolitan species were widely distributed throughout Northern Eurasia, including the Altai Mountains. There were constant and stable contacts between their European, Western Siberian and Altai populations. This assume the absence of submeridional physical-geographical barriers between biota of Europe, Kazakhstan, Siberia and Altai. There were no barriers to the exchange of genetic material between representatives of the genus *Homo* in these areas.
[Agadzhanyan A.K. The features of mammals zoogeography of North-Western Altai Paleolithic site**]**

Северо-Западный Алтай - регион, в котором описаны интереснейшие археологические памятники. Их изучение принесло новые материалы по истории древнего человека (Деревянко и др., 2003). Важнейшие из них - находки останков человека в плейстоценовых отложениях Денисовой, Страшной, Чагырской и др. пещер. По морфологии и молекулярно-генетическим особенностям они принадлежат неандертальцам

европейского типа *Homo neandertalensis* и эндемичной алтайской группе *Homo denisensis*. Генетически палеолитический человек Денисовой пещеры отличался как от неандертальца, так и от современного человека (Reich, et al., 2010). Он является сестринской группой неандертальцев. Обособление ветви денисовского человека произошло ранее возрастного рубежа 618-321 тысяч лет назад (Krause, et al., 2010). Геном денисовцев имеет заметное сходство с геномом современных жителей о. Бугенвиль и Новой Гвинеи. Это предполагает генетические связи денисовцев и древних меланезийцев. Находки неандертальцев на Северо-Западном Алтае указывают на существование также связей между европейскими и алтайскими популяциями палеолитического человека. Было показано, что на Алтае происходили непосредственные контакты между неандертальцами и денисовцами с образованием смешанных пар (Slon et al., 2017). Эти результаты делают особенно важным вопросы реконструкции условий обитания, физико-географических коридоров и барьеров, которые препятствовали и/или способствовали контактам древнего человека. Ответы на них дает анализ состава и структуры населения млекопитающих палеолитических памятников.

1. Материал и методика.

В основу работы положены материалы по крупным млекопитающим палеолитических стоянок в бассейнах рек Ануя, Чарыша и местонахождений юга Западно-Сибирской низменности. Важнейшие из них: отложения пещер Денисовой, Окладникова, Страшной, Чарышской и соседних палеолитических памятников. Для сравнения были использованы материалы по местонахождениям позднего плейстоцена Приобского плато (Васильев и др., 2007; Васильев, 2008; Васильев, и др., 2015).

2. Плейстоценовые млекопитающие северо-западного Алтая и равнины Приобского плато.

Состав населения млекопитающих изученного региона в плейстоцене разделяется на резидентов, космополитов, мигрантов.

Типичным представителем **резидентов** является архар

Ovis ammon. В настоящее время он населяет горные и предгорные районы Центральной Азии: на Памире, в Гималаях, на Алтае, в Саянах, Монголии и Тибете, предпочитая открытые пространства в интервале высот 2400-3000 м над уровнем моря. В плейстоцене ареал архаров был значительно шире. Древнейший из них *O. ammon antiqua* известен из среднеплейстоценовых отложений Франции (Rivals, Deniaux 2003). Останки *O. ammon* найдены в плейстоценовых отложениях Кавказа и Крыма, на юге Сибири, в Забайкалье, в юго-западной Якутии. На Алтае *O. ammon* обычен в палеолитических слоях пещер Окладникова, Денисовой, Каминной, Разбойничьей, Усть-Канской, Страшной, на стоянке Усть-Каракол (Деревянко и др. 2003). В местонахождениях позднего плейстоцена Западносибирской равнины остатки *Ovis ammon* полностью отсутствуют.

Другой автохтонный вид Горного Алтая - сибирский горный козёл *Capra sibirica*. В настоящее время козлы занимают альпийский пояс, выше границы леса в интервале высот 2000 - 5000 м над уровнем моря. Их современное распространение охватывает горы Сев. Афганистана, Китая, Сев. Индии, Вост. Казахстана, Киргизии, Сев. Монголии, Сев. Пакистана, Южн. Сибири и Таджикистана (Fedosenko, Blank, 2001). Останки *C. sibirica* присутствуют почти на всех палеолитических памятниках Северо-Западного Алтая (Деревянко и др., 2003; Васильев и др., 2008, 2009, 2015).

К автохтонным видам бассейна Ануя и Чарыша относится марал *Cervus elaphus sibiricus*. Этот олень имеет широкое распространение от Шотландии на западе до Сихотэ-Алиня на востоке. В Старом Свете он ограничен в своем распространении лесной зоной умеренного пояса и предпочитает разреженные леса на склонах гор с обилием кустарников. Марал обитает в горах Алтая, Саян и в прилегающих районах юга Сибири (Смирнов и др., 2012; Мальцев, 2012). Он зарегистрирован на всех палеолитических памятниках Северо-Западного Алтая, составляя от 0,44% до 3,2% тафоценозов. На равнине по среднему течению Оби этот показатель выше и равен 3,77% при максимальном значении 4,74% в слое 6 разреза Красный Яр.

Космополиты - млекопитающих, широко

распространенные в плейстоцене на территории Северной Евразии и повсеместно представленные на палеолитических памятниках Горного Алтая. Один из них - первобытный бизон *Bison priscus*, ареал которого в позднем плейстоцене охватывал всю северную Евразию (Kahlke, 1994) и Сев. Америку (Lorenzen E.D. et al., 2011; Markova et al., 2015). Его костные останки известны на большинстве палеолитических стоянок Евразии. Особенно часто, в 77% случаев, они встречаются на палеолитических стоянках Сибири (Lorenzen E.D. et al., 2011). *B. priscus* обладал высокой экологической пластичностью и обитал на Русской равнине, например, от предгорий Карпат и степей Причерноморья до лесных массивов верхней Волги. Еще бóльшие площади и разнообразные биотопы ареал *B. priscus* занимал восточнее Урала. Его останки широко представлены в бассейне Оби, Лены, в Предбайкалье, на Колыме и Чукотке (Васильев, 2008; Шпанский, 2015), (Черский, 1891; Русанов,1968; Мотузко,1972; Боескоров, 2013; Шер, 1971; Агаджанян 1980). Он проник по Берингийскому мосту в Сев. Америку, расселился в пределах континента, освоив Аляску и северную Канаду. На Алтае бизон известны из палеолитических слоев пещер Окладникова, Денисовой, Страшной, стоянки Усть-Каракол (Деревянко и др. 2003). Его участие в ископаемых сообществах составляет в среднем 6,36 %. На равнине этот показатель равен 40,64 %. Бизоны составляли важную компоненту биоресурсов первобытного человека.

Другой аллохтонный вид Горного Алтая, широко распространенный по всей Северной Евразии, - косуля *Capreolus pygargus*. Она населяет смешанные и лиственные леса, предпочитая участки разреженного леса, с кустарниковым подлеском. Плотность популяции косуль увеличивается с севера на юг. Алтай, Саяны, юг Западной Сибири являются зоной оптимума. Останки косули обычны в палеолитических слоях пещер Окладникова, Денисовой, Каминной и Страшной, на открытой стоянке Усть-Каракол (Деревянко и др., 2003) и почти полностью отсутствуют в тафоценозах Западносибирской равнины. Средний показатель ее обилия по всем палеолитическим памятникам Северо-Западного Алтая составляет 0,98%, а максимальный - 2,91%. На равнине этот

показатель значительно ниже - 0,01 %.

Еще один космополитический таксон бассейна Ануя и Чарыша - дикая лошадь *Equus ferus*. Впервые кабаллоидные лошади появились в Сев. Америке, откуда 0,9 млн лет назад проникли в Стары Свет, где широко расселились, дав несколько эволюционных линий (Azzaroli, 1992). Самый распространенный вид позднего плейстоцена - *Equus ferus* занимал территорию от Атлантики до Тихого океана. На этом огромном пространстве существовало 6-7 крупных популяций (Kahlke, 1994). Экологическая пластичность позднеплейстоценовых лошадей была очень велика. Они населяли открытые ландшафты Северной Африки, Центральной Европы, Русской равнины, Сибири, Забайкалья, бассейна Колымы и Чукотки, т.е. стации их обитания варьировали от сухих саванн и луговых степей до тундростепей. Они были обычны в бассейне Оби, Лены, Индигирки, Колымы. Описаны они из сартанских и каргинских отложение Предбайкалья и Забайкалья. На равнине Верхнего Приобья в отложениях позднего плейстоцена лошади по количеству остатков занимают второе место после бизона (Васильев, 2008).

В бассейне Ануя и Чарыша останки лошадей очень обычны в палеолитических слоях пещер Окладникова, Денисова, Страшная, Усть-Канская, открытой стоянки Усть-Каракол. Средний показатель обилия составляет 4,55%, а максимум - 16,45% в отложениях Каминной пещеры. На равнине он достигает 31,97%, а максимальный - 62,03% в местонахождении Красный Яр на Оби (Васильев, 2008).

Космополитом в составе биоты бассейнов Ануя и Чарыша был шерстистый носорог *Coelodonta antiquitatis*. Эволюционная линия этого вида обособилась в конце плиоцена. Около 2 млн. лет назад *Coelodonta* появились в Забайкалье, приблизительно 460000 лет назад - в Европе (Kahlke, Lacombat, 2008). В позднем плейстоцене ареал *Coelodonta* простирался от Шотландии до побережья Охотского и Берингова морей. Он не известен лишь на юге Скандинавии и на островах Средиземного моря. В холодные эпохи плейстоцена шерстистый носорог проникал на Пиренейский полуостров (Álvarez-Lao, García, 2011). Его ареал охватывал Западную и Восточную Сибирь,

Приморье, Монголию, северный Китай (Kahlke, 1994; Маркова и др., 2011), бассейн Анадыря, Камчатку и, даже, острова Ледовитого океана (Khalke, 1994; Boeskorov, 2001). Однако на Чукотку и Аляску шерстистый носорог не проник. Возможно, экологическим барьером для него была повышенная влажность центральной части Берингии (Elias, Crocker, 2008). Особенность шерстистого носорога - строение локомоторного аппарата, кости стопы которого сохраняют некоторую подвижность относительно друг друга, что облегчает передвижение по неровному субстрату и, даже, по склонам гор. Его ближайший родственник, суматранский носорог (Orlando, et al., 2003), в сезон дождей поднимаются в горы до высоты 2500 метров над уровнем моря, а в холодное время возвращается в долины.

C. antiquitatis был обитателем степных и тундростепных ландшафтов. В бассейне Ануя и Чарыша он обычен в палеолитических слоях пещер Окладникова, Денисовой, Каминной, Усть-Канской, Мало-Яломанской, Страшной, Логово гиены (Деревянко и др. 2003). На палеолитических стоянках Алтая его доля не превышает 3,27 %, а максимальная - 13,59% в отложениях Каминной пещеры. На равнине средний показатель участие в составе тафоценозов - 9,20%, а максимальный - 12,05% в разрезе на р. Орда (Васильев, 2008).

К космополитам принадлежит мамонт *Mammuthus primigenius*. В позднем плейстоцене ареал мамонта охватывал все Северное Полушарие (Kahlke, 1994). Анализ абсолютных датировок костей мамонта показал, что, начиная с первых этапов МИС 3 около 50 тыс. лет назад, его ареал в Европе расширялся, достигнув своего максимума в эпоху максимального похолодания валдая: 33 - 17 тыс. лет (Маркова и др., 2011). А затем начал сокращаться до полного исчезновения на материках Северного Полушария в раннем голоцене на рубеже 8000 лет назад. Однако на островах Северной Земли и о. Врангеля в Ледовитом океане мамонты жили до рубежа 4000 и 3700 лет назад (Vartanyan, 1993).

На палеолитических памятниках Горного Алтая доля мамонтов в среднем равна 0,55%, а на Западносибирской равнине - 6,64%, т.е. примерно в 10 раз больше. Мамонт на Северо-Западном Алтае был редким и случайным визитером, и

не играл существенной роли, как компонент биоресурсов.

Среди хищников самым характерным для всего Северо-Западного Алтая является пещерная гиена *Crocuta crocuta spelaea* Goldfuss, 1823. Пещерная гиена является родственником современной гиены *Crocuta crocuta,* ареал которой ограничен саванами центральной и южной Африки. Пещерная гиена имеет иные, по сравнению с пятнистой, пропорции скелета. Ее задние конечности заметно длиннее передних, т.е. ее локомоторный аппарат был лучше адаптирован к бегу, чем у современной *C. crocuta*. Анализ цитохрома b митохондриальной ДНК современных и ископаемых *Crocuta* выявил сложные взаимоотношения различных популяций гиены (Rohland, et al., 2005). Он показал наибольшую генетическую дистанцию между современной пятнистой гиеной и пещерными гиенами Восточной Азии, меньшую дистанцию между современной пятнистой гиеной и пещерными гиенами северной Африки, еще менее удалены некоторые популяции пещерной гиены Европы. Примечательно, что пещерная гиена Алтая генетически входит в группу северо-африканских гиен. Это свидетельствует об устойчивых контактах алтайской и восточноевропейских популяций гиен. *Crocuta spelaea* присутствует на всех палеолитических памятниках Северо-Западного Алтая и везде она составляет самого многочисленного хищника (Деревянко и др., 2003; Васильев и др., 2006, 2008, 2009). Ее участие в тафоценозах в среднем равно 6,30 %. На равнине участие пещерной гиены в среднем равно 0,06%. Эти цифры наглядно свидетельствую о тесной связи *C. spelaea* с горными биотопами. Гиена была основным хищником в средне-позднеплейстоценовых сообществах Горного Алтая и составляла главную конкуренцию палеолитическому человеку.

Космополитом в плейстоцене был пещерный лев *Panthera leo spelaea*. Изучение ископаемой ДНК рода *Panthera* показало, что *P. spelaea* может рассматриваться только как подвид современного льва *Panthera leo* (Burger et al., 2004). Ветвь пещерных львов в палеонтологической летописи появляется в начале среднего плейстоцена. Она представлена крупной кошкой *P. leo fossilis*. На ее основе формировалась *P. leo spelaea* и ветвь современных львов. К позднему плейстоцену пещерные

львы широко распространились по всей Северной Евразии, вышли к побережью Ледовитого океана, а позднее пересекли Берингию и расселялись в Северной Америке.

Костные останки *P. leo spelaea* обычны в местонахождениях Западной Сибири и на Алтае. На равнинах его участие в тафоценозах составляет в среднем 0,56%, а в захоронениях палеолитических памятниках Алтая - 0,096%, т.е. почти в 6 раз меньше. В бассейне Ануя пещерный лев был случайным визитером и не был серьезным конкурентом палеолитических охотников.

Космополитом в тафоценозах Горного Алтая является волк *Canis lupus* Linnaeus, 1758. Обособление ветви волков и шакалов произошло 6,1 млн лет назад, радиация внутри группы шакалов и группы волков 2,5 и 1,1 млн лет назад (Bininda-Emonds, Purvis, 1999). Позднеплейстоценовый *Canis lupus* - один из самых крупных и сильных хищников Северной Евразии. С вымиранием в конце плейстоцена крупной кошки *P. spelaea* и пещерной гиены у волка вообще не осталось конкурентов. В настоящее время его ареал простирается от приполярных областей, включая север Канады и береговую зону Гренландии до Аравийского полуострова, Индии и большей части Индокитая (Mech, 1974). Такой ареал волка существовал уже в позднем плейстоцене. В Сибири он известен на всех палеолитических стоянках. Средняя его численность в составе пещерных сообществ - 3,50%, максимальная - 10,81% в центральном зале Денисовой пещеры. Волки из Денисовой пещеры по своей морфологии близки волкам из Средней Азии, Монголии и Тибета (Деревянко и др., 2003). Они мельче современного таежного подвида Сибири *Canis lupus lupus*. По-видимому, плейстоценовая популяция бассейна Ануя принадлежала к волкам Центральной Азии и поддерживала с ними регулярный контакт.

Мигранты составляли третью группу в структуре сообществ млекопитающих бассейна Ануя. Это виды, которые только эпизодически появлялись в составе животного населения и играли лишь второстепенную роль в биоресурсах древнего человека. Большую их часть составляли: европейский осел *Equus hydruntinus* Regalia, 1907, кулан *Equus* (*Hemionus*)

hemionus Pall., среди полорогих - як *Poephagus mutus* (Przewalski, 1883), дзерен *Procapra gutturosa* (Pallas, 1777), сайга *Saiga tatarica* (Linnaeus, 1766), среди хищников - степная лисичка корсак *Vulpes corsac* (Linnaeus, 1768), красный волк *Cuon alpinus* (Pallas, 1811) и снежный барс, *Uncia uncia* (Schreber, 1775). Все перечисленные виды указывают на связи сообществ млекопитающих плейстоцена Горного Алтая с регионами Центральной и Юго-Восточной Азии, что было подробно рассмотрено в предыдущих публикациях (Агаджанян, Шуньков, 2018; Агаджанян, 2018)

Есть среди мигрантов представители бореальных сообществ: северный олень *Rangifer tarandus*, песец *Alopex lagopus,* лемминг *Lemmus.* Но они в составе палеолитических тафоценозов очень редки.

Заключение

В настоящей статье сделан акцент на субширотных биотических связях представителей палеолитической фауны млекопитающих Северо-Западного Алтая. Космополитические виды, рассмотренные выше: первобытный бизон, кабаллоидная лошадь, шерстистый носорог, мамонт, гиена, пещерный лев, волк были широко распространены в пределах всей Северной Евразии, включая Горный Алтай. Анализ зоогеографических, морфологических и молекулярно-генетических данных указывает на постоянные и устойчивые контакты европейских, западносибирских и алтайских популяций перечисленных видов млекопитающих. Это, в свою очередь, предполагает отсутствие субмеридиональных физико-географических барьеров между биотами центральной и восточной Европы, северного Казахстана, Западной Сибири и Алтая. Из чего следует, что не существовало барьеров на пути обмена генным материалом между представителями рода *Homo* указанных областей, и объясняет возможность проникновения европейских неандертальцев *H. neandertalensis* на Алтай и образование смешанных пар с представителями денисовского человека *H. denisensis,* как на это указывают данные молекулярно-генетического анализа.

А.К. Агаджанян / A.K. Agadzhanyan

ЛИТЕРАТУРА

Агаджанян А.К. 1980. Фауна мелких млекопитающих плейстоцена Чукотки и основные этапы ее формирования. - В сб.: Новейшие отложения и палеогеография плейстоцена Чукотки. М.: Изд. “Наука”. С. 256-268.

Агаджанян А.К. 2018. Млекопитающие палеолита северо-западного Алтая. - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 7 (5): 1030-1042.

Агаджанян А.К., Шуньков М.В. 2018. Палеолитический человек Денисовой пещеры и зоогеография плейстоценовых млекопитающих Северо-Западного Алтая. - Палеонтологический журнал. 1: 61-85.

Боескоров Г.Г., Протопопов А.В., Мащенко Е.Н. 2013. Исследования новых находок ископаемых млекопитающих с севера Яно-Индигирской низменности. - International journal of applied and fundamental research. 8: 252-254.

Васильев С.К. 2008. Бизоны (Bison p. priscus Bojanus, 1827) позднего плейстоцена юго-востока Западной Сибири. - Археология, этнография и антропология Евразии. 2 (34): 34-56.

Васильев С.К., Орлова Л.А., Кузьмин Я.В. 2007. Местонахождение фауны крупных млекопитающих сартанского времени на реке Орда (Ордынский район новосибирской области). - В сб.: Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, Институт археологии и этнографии СО РАН. XIII: 29-32.

Васильев С.К., Шуньков М.В., Козликин М.Б. 2015. Предварительные итоги изучения остатков мегафауны из плейстоценовых отложений в восточной галерее Денисовой пещеры. - В сб.: Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. - Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН. XXI: 36-40.

Деревянко А.П., Шуньков М.В., Агаджанян А.К., Барышников, Малаева Е.М. 2003. Природная среда и человека в палеолите Горного Алтая. Новосибирск, изд. ИАЭ СО РАН. 445 с.

Маркова А.К., Пузаченко А.Ю., Кольфсхотен ван Т., Плихт И. ван дер., Пономарев Д.В. 2011. Новейшие данные о динамике ареалов мамонта и шерстистого носорога в Европе во второй половине позднего плейстоцена - голоцене. - Известия РАН. Серия географическая. 4: 54-65.

Русанов Б.С. 1968. Биостратиграфия (Кайнозойских отложений южной Якутии). М.: Наука. 458 с.

Смирнов М.Н., Тюрин В.А., Зырянов А.Н. 2012. Марал (Cervus elaphus sibiricus Severtzov, 1873) в Красноярском крае: распространение, ресурсы и их использование. - Вестник КрасГАУ. 8: 113-117.

Черский И.Д. 1891. Описание коллекции после-третичных млекопитающих животных, собранных Ново-Сибирской экспедицией 1885-1880 гг. - Записки Академии наук. СПб. Т. LXV. Прил. № 1. 706 с.

Шер А.В. 1971. Млекопитающие и стратиграфия плейстоцена крайнего

Северо-Востока СССР и Северной Америки. М. Наука. 309 с.
Álvarez-Lao D.J., García N. 2011. Geographical distribution of Pleistocene cold-adapted large mammal faunas in the Iberian Peninsula. - Quaternary International. 233 (2): 159-170.
Azzaroli A. 1992. Ascent and decline of monodactyl equids: a case for prehistoric overkill. - Annales Zoologici Fennici. 28: 151-163.
Bininda-Emonds O.R.P., Gittleman J.L., Purvis A. 1999. Building large trees by combining phylogenetic information: a complete phylogeny of the extant Carnivora (Mammalia). - Biological Reviews. 74: 143-175.
Boeskorov G. 2001. Woolly rhino (Coelodonta antiquitatis) distribution in Northeast Asia. - Deinsea. 8: 15-20.
Burger J., Rosendahl W., Loreille O., Hemmer H., Eriksson T., Götherström A., Hiller J., Collins M.J., Wess T., Alta K.W. 2005. Molecular phylogeny of the extinct cave lion Panthera leo spelaea. - Molecular Phylogenetics and Evolution. Short Communication. 30 (2004): 841-849.
Derevyanko A.P. and Molodin V.I. 1994. Denisova peshchera (Denisova Cave), Novosibirsk: Nauka.
Fedosenko A.K., Blank D.A. 2001. Capra sibirica. - Mammalian species. 675: 1-13.
Kahlke R.-D. 1994. Die Entstehungs-, Entwicklungs-, und Verbreitungsgeschichte des oberpleistozänen Mammuthus-Coelodonta-Faunenkomplexes in Eurasien (Großsäuger). - Abhandlungen der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft. Bd. 546. 164 S.
Krause J., Fu Q., Good J.M., Viola B., Shunkov M.V., Derevianko A.P., Pääbo S. 2010. The complete mitochondrial DNA genome of an unknown hominin from southern Siberia. - Nature. 464: 894-897.
Lorenzen E.D. 2011 (Lorenzen E.D. et al.) Species-specific responses of Late Quaternary megafauna to climate and humans. - Nature. 479 (7373): 359-364
Markova A.K. 2015 Changes in the Eurasian distribution of the musk ox (Ovibos moschatus) and the extinct bison (Bison priscus) during the last 50 ka BP. - Quaternary International. http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2015.01.020.
Mech L.D. 1974. Canis lupus. Mammalian species. - American Society of Mammologists. 37: 1-6.
Reich D., Green R.E., Kircher M., Krause J., Patterson N., Durand E.Y., Viola B., Briggs A. W., Stenzel U., Johnson P. L. F., Maricic T., Good J.M., Marques-Bonet T., Alkan C., Fu Q., Mallick S., Li H., Meyer M., Eichler E.E., Stoneking M., Richards M., Talamo S., Shunkov M.V., Derevianko A.P., Hublin J.-J., Kelso J., Slatkin M., Pääbo S. 2010. Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia. -Nature. 468: 1053-1060.
Rivals, F., and Deniaux B. 2003. Dental microwear analysis for investigating the diet of an argali population (Ovis ammon antiqua) of mid-Pleistocene age, Caune de l’Arago cave, eastern Pyrenees, France. - Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology. 193:443-455.
Slon V. 2017. Neandertal and Denisovan DNA from Pleistocene sediments. - Science. 10.1126/science.aam9695 - P. 1-9 (http://science.sciencemag.org/

on April 28, 2017)
Rohland N., Pollack J.L., Nagel D., Beauval C., Airvaux J., Pääbo S., Hofreiter M. 2005. The Population History of Extant and Extinct Hyenas. - Molecular Biology and Evolution. 22 (12): 2435-2443.
Vartanyan S.L., Garutt V.E., Sher A.V. 1993. Holocene dwarf niammonths from Wrangel Island in the Siberian Arctic. - Nalure. 362: 337-340.

Получена / Received: 20.03.2019
Принята / Accepted: 25.03.2019

О ЖУРНАЛЕ

«Гуманитарное пространство». Международный альманах. ("Humanity space". International almanac) издается с 2012 года. Публикует статьи, являющиеся результатом научных исследований. К печати принимаются оригинальные исследования, содержащие новые, ранее не публиковавшиеся результаты, обзоры, аналитические и концептуальные разработки по конкретным проблемам гуманитарных, и естественнонаучных наук.

Издание зарегистрировано в Международном Центре ISSN в Париже (идентификационный номер печатной версии: ISSN 2226-0773).

Выходит 4 номера в год, а так же дополнения в виде приложения к журналу.

Альманах представлен во многих базах данных и каталогах: Zoological Record, ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Интеллектуальная система тематического исследования наукометрических данных (ИСТИНА), Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) и др.

В связи с Федеральным законом от 29 декабря 1994 г. № 77-ФЗ «Об обязательном экземпляре документов», экземпляры сдаются в «Российскую книжную палату / филиал ИТАР-ТАСС». Один экземпляр, остается в «РКП / филиал ИТАР-ТАСС», который является единственным источником Государственной регистрации отечественных произведений печати и отражения их в государственных библиографических указателях.

Издание поступает в основные фондодержатели РФ, перечень которых утвержден в законодательном порядке в соответствии с приказом Министерства культуры Российской Федерации от 29 сентября 2009 г. № 675 г. Москва «Об утверждении перечней библиотечно-информационных организаций, получающих обязательный федеральный экземпляр документов».

Осуществляется дополнительная адресная рассылка по территории РФ и Зарубежью.

ABOUT THE JOURNAL

“Humanity space”. International almanac has been published since 2012. In it there are published the articles that are the scientific researches' results. Texts could be original research, containing new, previously unpublished results, surveys, analytical and conceptual manuscripts on specific issues of the humanities, natural and medical sciences.

Publication is registered in the ISSN International Centre in Paris (identification number printed version: ISSN 2226-0773).

The journal is published 4 issues per year, as well as additions to an annex to the journal.

Almanac is presented in many databases and directories: Zoological Record, ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Intellectual System of the Thematic Research of Scientific Metric Data (ISTINA), Russian Science Citation Index (RSCI) etc.

In connection with the Federal Law of December 29, 1994 No 77-FZ “On Obligatory Copy of Documents”, copies shall be in “Russian Book Chamber / Branch ITAR-TASS”. One copy remains in “Russian Book Chamber / Branch ITAR-TASS” which is the only source of state registration of Russian printed publications, and their reflection in the state bibliographies.

The publication goes to major holders of the Russian Federation, the list of which is approved by law in accordance with the order of the Ministry of Culture of the Russian Federation dated 29 September 2009 Moscow No 675 “On approval of the lists of library and information organizations receiving federal mandatory copy of the documents”.

It is performed additional mailing in the Russian Federation and abroad.

Содержание // Contents

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ / PHILOSOPHICAL SCIENCES

Беломытцев И.А. Homo neanderthalensis и Homo erectus. Современные данные по антропогенезу: библейско-богословское осмысление
Belomyttsev I.A. Homo neanderthalensis and Homo erectus. Contemporary anthropogenesis evidences: biblical-theological understanding ………………………………………………. 496

Владимиров Ю.С. Христианство, метафизика и фундаментальная физика
Vladimirov Yu.S. Christianity metaphysics and fundamental physics……………………………………………………. 508

Гапонцев В.Л. Век науки. Возвращение к истокам
Gapontsev V.L. The age of science. Return to the origins…….. 531

Гуня А.Н., Ефимов А.Б. Энциклика Папы Римского «Laudato si'» и ее осмысление с позиции православного ученого
Gunya A.N., Efimov A.B. Encyclic of Pope of Rome "Laudato si’" and its understanding from the position of orthodox scientist 540

Конышева Л.К. Диалог науки и религии
Konysheva L.K. Dialogue of science and religion…………….... 545

Лисица Ю.Т. Знание как вера-аксиома и вера как аксиома-знание
Lisitsa Yu.T. The knowledge as a faith-axiom and faith as an axiom-knowledge………………………………………………. 550

Маслов В. *игумен* Творчество и вера
Maslov V. *priest.* Creativity and faith …………………………… 561

Неклюдов И.В. *иерей* Осмысление понятия «микрокосм» в святоотеческом и современном православном богословии
Neklyudov I.V. *priest.* Understanding of the concept of “Microcosm” in patristic and present-day orthodox theology…… 567

Павлюченков Н.Н. Идея «научной религии» в творчестве П.А. Флоренского
Pavliuchenkov N.N. The idea of “scientific religion” in the works of P.A. Florensky………………………………………………………. 578

Павлюченков Н.Н. К вопросу о научном статусе богословия и взаимоотношении философии и богословия
Pavliuchenkov N.N. On the question of the scientific status of theology and the relationship between philosophy and theology.. 587

Салтыков А.А. *протоиерей* «Нагота» и «одежды» в Шестодневе
Saltykov A.A. *archpriest* “Nakedness” and “clothes” in “The Six Days”…………………………………………………………… 596

Серебряков Н.С. *диакон* Отношение русских богословов втор. пол. XIX - нач. XX вв. к теории эволюции Ч. Дарвина
Serebryakov N.S. *deacon* The attitude of Russian theologians of XIX - early XX centuries to the Darwin's evolutionary theory… 623

Чурсанов С.А. Православное богословское ви́дение современной экологической проблематики
Chursanov S.A. Orthodox theological vision of contemporary environmental issues……………………………………………... 636

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ
HISTORICAL SCIENCES AND ARCHEOLOGY

Богачев Е.Н. Преподобный Серафим Вырицкий - духовный приемник Гефсиманского старчества
Bogachev E.N. St. Seraphim Vyritsky, the spiritual successor of the eldership of gethsemane…………………………………… 655

Ефимов А.Б. Благотворительная деятельность митрополита Нестора (Анисимова) в Китае
Efimov A.B. The charitable activities of Metropolitan Nestor (Anisimov) in China……………………………………………………. 661

Смулов А.М. Богослужения в Соловецком лагере особого назначения в 20-30-е гг. XX в.
Smulov A.M. Divine services in Solovetsky camp of special purpose in the 20-30s of XX century………………………… 678

Смулов А.М. Программа развития миссии в решениях Всероссийского Поместного Собора РПЦ 1917-1918 гг.
Smulov A.M. The program of development of the mission in the decisions of the all-Russian local Council of the ROC 1917-1918... 702

Ткалич А.И. Священник Андрей Аргентов - миссионер и ученый (к 200-летию священника, миссионера и ученого А.И. Аргентова)
Tkalich A.I. Priest Andrey Argentov-missionary and scholar. The 200-anniversary of the priest, a missionary and scientist A.I. Argentova………………………………………………………. 716

БИОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ / BIOLOGICAL SCIENCES

Агаджанян А.К. Особенности зоогеографии млекопитающих палеолита Северо-Западного Алтая
Agadzhanyan A.K. The features of mammals zoogeography of North-Western Altai Paleolithic site……………………………… 724

О ЖУРНАЛЕ………………………………………………………… 736
ABOUT THE JOURNAL…………………………………………… 737